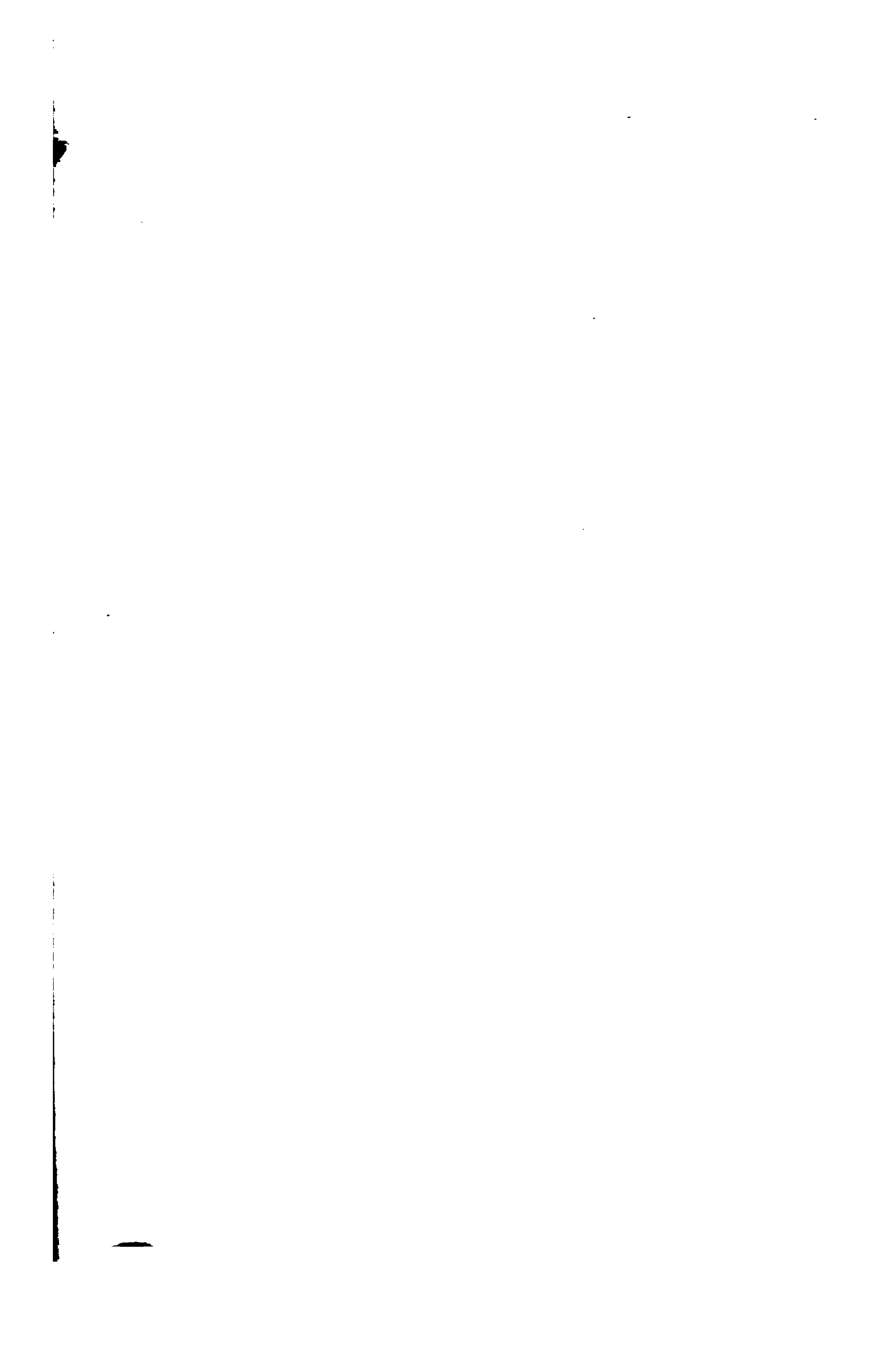


Vorlesungen

über

Schleiermachers Dialektik

und

Dogmatik

von

Dr. Georg Weißenborn,

Privatdocenten der Philosophie an der Universität Halle-Wittenberg.

Erster Theil:

Darstellung und Kritik der Schleiermacherschen Dialektik.

Leipzig,

T. O. Weigel.

1847.

Darstellung und Kritik

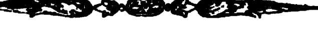
der

Schleiermacherschen Dialektik

von

Dr. Georg Weißenborn,

Privatdocenten der Philosophie an der Universität Halle-Wittenberg.



Leipzig,

T. O. Weigel.

1847.

Seinem ewig theuren Vater,

dem

Prediger Carl Weißenborn

zu Varchentin,

in

kindlicher Liebe und Dankbarkeit

gewidmet

von dem

Verfasser.

Vorrede.

Mir gilt die Dogmatik Schleiermachers für etwas Anderes, als wofür sie in neuester Zeit manchem Kritiker gegolten. Ich sehe in ihr nicht den Ausgangspunkt einer die christliche Offenbarung zerfleischenden Dialektik und Kritik, sondern den inhaltsvollen Anfang und den ersten energischen Versuch, den geoffenbarten Inhalt mit der Innerlichkeit und Freiheit des Subjektes auszusöhnen, denselben im innersten Wesen des Geistes zur Anerkennung zu bringen. Auch konnte sich vernünftigerweise keine andere Aufgabe als diese ein Dogmatiker stellen, der wie Schleiermacher in einer Zeit auftrat, in welcher sich in den Richtungen des Rationalismus und Supranaturalismus die abstrakte Freiheit des Subjekts und der christliche Glaube zu einander völlig ausschließenden, auf Leben und Tod bekämpfenden Extremen herausgebildet hatten. Durch diese ihre Aufgabe und die

wahrlich nicht unbedeutende, bis jetzt vielleicht unübertroffene Weise, wie sie dieselbe löst, ist mir die Schleiermachersche Dogmatik ein so theures Buch geworden, daß seit mehreren Jahren mir wohl kaum ein Tag verstrichen ist, an dem sie nicht einen Mitgegenstand meiner Studien und meines Nachdenkens gebildet hätte. Auch ich nämlich kenne keine höhere und schönere Aufgabe als die, in des Geistes Tiefen die Zeugnisse aufzusuchen, die den geoffenbarten unendlichen Inhalt bewahrheiten, seine Legitimität, Wesenhaftigkeit und Nothwendigkeit darthun. Ich gehöre weder zu denen, die an der Wahrheit der christlichen Religion, noch zu denen, die an der fühlenden, denkenden und wollenden Freiheit des Geistes desperiren. Zu der christlichen Wahrheit habe ich das Vertrauen, daß es ihr gelingen werde, sich dergestalt dem Geiste einzubilden und in ihn hinein zu verinnern, daß jede Scheidewand zwischen Denken und Gefühl hinweggerissen ist, auch in der Vernunft das wahr sein muß, wozu das Gefühl das Ja gegeben, keine Sphäre und Funktion sich im Geiste zurückbehält, um vor der eindringenden gewaltigen Macht ihr selbstisches Leben zu retten. Von der denkenden Freiheit aber hoffe ich, daß sie früher oder später in das Stadium ihrer Ent-

wickelung eintreten werde, wo ihr der christliche Inhalt als der Ausdruck und die Objektivität ihres eigenen Selbstbewußtseins gilt und wo sie ihren Kampf gegen denselben nur durch Hinweisung auf die Schranken zu entschuldigen weiß, die stets allen noch von der Wirklichkeit ihres Begriffes getrennten Entwickelungsstufen ankleben. Möge immerhin die denkende Freiheit auf jeder ihrer Entwickelungsstufen zu dem Versuche den Muth haben, den geoffenbarten Inhalt, durch den sie gebildet, ja durch den sie selbst ihr Dasein erhalten, aus sich d. i. ihrem eigensten Wesen zu reproduciren, aber möge sie dabei stets auch die Bescheidenheit üben, unangefochten die Seiten des Inhaltes zu lassen, mit denen sich dermalen ihr Selbstbewußtsein noch nicht harmonisch zusammenschließen will, den Zeitpunkt erwartend, wo ihre höhere Entwickelung diesem Zusammenschlusse unstreitig günstiger sein wird.

Bedarf es nun noch der Angabe des Grundes, weshalb ich Vorlesungen über Schleiermacher gehalten und die gehaltenen vor das allgemeine Publikum bringe? Ich möchte für die Aufgabe, die Offenbarung und das Selbstbewußtsein mit einander auszusöhnen, neue und frische Geister gewinnen und meinerseits, so wenig es

immer sein mag, dazu beitragen, daß die Denkenden und Gläubigen hinfort nicht mehr ihre feindliche Stellung gegen einander zu behaupten suchen, sondern sich gegenseitig durch den Einen in ihnen denkenden Geist Christi die Bruderhand reichen.

Die Dogmatik Schleiermachers hat zu ihrer Voraussetzung die Dialektik und kann ohne diese nicht wahrhaft begriffen werden. Das materielle Princip der Dogmatik, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, findet in der Dialektik seine metaphysische Rechtfertigung. Die Dialektik erweist, daß das Absolute nur in der Form des Gefühls, näher des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, in dem Einzelnen zur Gegenwart gelangen könne. Wer sich also die Aufgabe gesetzt, die Dogmatik Schleiermachers begreifen und für deren Aufgabe gewinnen zu wollen, muß zuvor die Dialektik begriffen und für sie gewonnen haben. Dies der Grund, weshalb ich die Vorlesungen über Dialektik denen über die Dogmatik vorausschicke.

Aber auch abgesehen von diesem Grunde hat die Dialektik an und für sich ein solches Interesse, daß sie nicht unwerth ist, den selbständigen Gegenstand für Vorlesungen abzugeben. Wer die chaotische Gestalt

kennt, in der sie uns vorliegt, wird die ungeheuren Schwierigkeiten ermessen können, mit denen eine systematische Darstellung ihres Inhaltes verknüpft ist. Ich hoffe, die Dialektik in den folgenden Vorlesungen dem Publikum in einer solchen Form zu übergeben, daß sie nunmehr genießbar ist und mit leichter Mühe verarbeitet werden kann. Ich habe kein einigermaßen systematisches Excerpt, sondern eine freie, organisch reproduktive Darstellung derselben gegeben und dieser häufig, an schwierigen Stellen stets, zur Bewährung der Objektivität, Schleiermachers eigene Worte beigefügt. Da, wo ich im Original Lücken fand, habe ich aus den Schleiermacherschen Principien heraus selbständig entwickelt und ergänzt; ich mache in dieser Rücksicht insbesondere auf die ausführliche Deduktion des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls aufmerksam. — Die Dialektik ist ihrem Begriffe nach wesentlich die Einheit der Metaphysik und Logik. Um die bestimmte und specifische Art, wie Schleiermacher das metaphysische Problem gelöst, allseitig zu erfassen, habe ich der Darstellung der Dialektik eine sehr ausführliche Einleitung vorausgeschickt, worin ich die Geschichte des metaphysischen Denkens vom Beginn des Protestantismus bis

Schleiermacher fortgeführt. Der Darstellung dann habe ich eine Kritik dergestalt nachfolgen lassen, daß in dieselbe die Fortbildungen, die die Lösung des metaphysischen Problems durch Schelling und Hegel erfahren, mit aufgenommen sind. Jeder Unbefangene, hoffe ich, wird mir Recht geben, daß der Grund, weshalb Hegel die Lösung der metaphysischen Aufgabe nicht zum Abschlusse gebracht hat, in seiner einseitigen Auffassung der Idee Gottes liegt. Vor einem konsequenten spekulativen Denken kann keine Immanenz des Absoluten bestehen. Der Standpunkt des Theismus ist der allein wahre Standpunkt. In dieser Hinsicht mit den tiefer blickenden Geistern unserer Zeit in Uebereinstimmung zu sein, ist mir immer eine große Freude und Beruhigung gewesen.

Geschrieben im Mai 1847.

Dr. G. Weißenborn.

Historisch metaphysischer Standpunkt
der Schleiermacherschen Philosophie

Seit der Erscheinung des Protestantismus hat sich die Philosophie hauptsächlich mit der Beantwortung zweier Fragen beschäftigt, der einen, in welchem Verhältnisse der Geist zur Natur, der andern, in welchem der endliche Geist zum Absoluten stehe. Alle sonstigen Fragen und ihre Beantwortungen seit dieser Zeit lassen sich unter diese Fragen und ihre Beantwortungen subsumiren; diese Fragen repräsentiren das Allgemeine und Principale, alle übrigen stellen nur besondere Seiten dieses Allgemeinen dar. Namentlich unterscheidet sich durch die erste dieser Fragen und ihre Beantwortung die protestantische von der antiken und mittelalterlichen Philosophie. Die antike und mittelalterliche Welt kannten diese Frage nicht, oder sie trat wenigstens bei ihnen, wenn sie sie kannten, in keiner Weise in den Vordergrund. Der Grund, weshalb sich die antike und mittelalterliche Welt diese Frage nicht aufwarfen und nicht aufwerfen konnten, ist ein ganz verschiedener. Die antike Welt konnte sie deswegen nicht aufwerfen, weil ihr Geist noch mehr oder weniger in unbefangener Einheit mit der Natur stand. Diese Frage ist dem Geiste so lange eine

fremde, als er sich noch in unmittelbarer Einheit mit der Natur befindet. Nicht eher kann ich, in welchem Verhältnisse ich zu Etwas stehe, fragen, ehe ich mich nicht diesem Etwas gegenüber in mir selbst erfassen gelernt, nicht eine eigene Centralität in mir gewonnen habe. Sich in sich selbst erfassen heißt nichts Anderes, als sich von allem übrigen Sein unterscheiden und demselben entgegensetzen. Die antike Welt kannte den Geist noch nicht als das sich von Allem unterscheidende, in sich eingekehrte und sich in sich selbst fixirende Ich. Ihr Geist hatte sein Centrum entweder noch in der Natur oder in einem solchen über die Natur und den subjektiven Geist hinausliegenden Allgemeinen, durch das seine Harmonie mit der Natur in keiner Weise gestört wurde. Die antike Welt konnte also die Frage nicht aufwerfen. Die Frage, nach meinem Verhältnisse zu Etwas setzt meine Reflexion sowohl über dies Etwas, als auch über mich selbst voraus. Eine Reflexion über Etwas ist wesentlich ein Sicherheben des Geistes über dies Etwas. Die That, wodurch der Geist sich über die Natur, und noch mehr, über sich selbst erhebt, ist von dem antiken Bewußtsein nicht vollzogen worden. Diese That ist eine moderne That.

Aus einem anderen Grunde warf sich die Frage nach dem Verhältnisse des Geistes zur Natur die mittelalterliche Welt nicht auf. Eigenthümlichkeit des mittelalterlichen Geistes ist es, nur ein Interesse an der göttlichen Offenbarung zu nehmen. Hieran nur Interesse nehmen heißt, sein Herz und seinen Blick von dem Natürlichen abgekehrt, allein dem über das Natürliche Hinausliegenden, dem Uebernatürlichen zugewandt haben. Aber wenn der Geist kein In-

teresse an dem Natürlichen nimmt, wird für ihn dann die Frage, in welchem Verhältnisse er zu demselben stehe, Bedeutung haben? Werde ich fragen nach meinem Verhältnisse zu dem, was mir als ein werthloses und verächtliches Dasein gilt? Werde ich nicht vielmehr mich dagegen gleichgültig verhalten, nicht Alles aufbieten, jede Beziehung meiner auf dasselbe zu unterdrücken? Die Frage, in welchem Verhältnisse ich zu Etwas stehe, setzt ein Interesse an diesem Etwas voraus. Erst seit der Erscheinung des Protestantismus ist die Natur für den Geist ein Objekt von Bedeutung geworden. Deswegen fragt der Geist auch erst seit dieser Zeit nach seinem Verhältnisse zu derselben. — Auch die obige zweite Frage, in welchem Verhältnisse der endliche Geist zum Absoluten stehe, muß als eine protestantische bezeichnet werden. Der Grund, weswegen die antike Welt auch diese Frage nicht aufwarf, ist ganz derselbe mit dem, weshalb sie die erste nicht aufwarf. Der antike Geist weiß sich in Einheit mit dem Absoluten; er kennt einen solchen Standpunkt nicht, auf dem er eine in sich fixirte Seite demselben gegenüber bildet. Weil er kein Ich dem Absoluten gegenüber ist, deshalb fragt er nicht, wie er sich zu ihm verhalte. Der Geist läßt es sich hier angelegen sein, die Idee des Absoluten zu erzeugen und aus derselben die Totalität des bestimmten Inhaltes abzuleiten. In diesem Thun geht er so sehr auf, daß er, man möchte sagen, keine Zeit übrig hat, über sich und das Absolute vergleichende Betrachtungen anzustellen. — Aus einem andern Grunde fragt der mittelalterliche Geist nicht nach seinem Verhältnisse zum Absoluten. Dem Absoluten gegenüber weiß dieser sich realitäts- und berechtigungslos; er weiß, daß er erst

durch das Absolute wirkliche Position und Realität gewinnt. Zur Frage, in welchem Verhältnisse ich zu Etwas stehe, gehört aber nothwendig das Bewußtsein, daß ich in mir Etwas diesem Etwas gegenüber bin, eigene Position und Realität habe. Wie der ganz Arme nicht fragt, in welchem Verhältnisse er zum Reichen stehe, so fragt auch der Geist im Mittelalter, der sich dem Absoluten gegenüber nur in namenloser Armuth kennt, nicht nach seinem Verhältnisse zum Absoluten.

Es kann sich der Geist die Frage, in welchem Verhältnisse er zur Natur stehe, erst dann aufwerfen, wenn er sich von ihr unterscheiden gelernt und sich ihr gegenüber in sich selbst erfaßt hat. Die Frage selbst zeigt dann das Interesse des Geistes, die Natur, aus der er sich in sich reflektirt hat, nicht als ein gleichgültiges Andere sich gegenüber zu belassen, sondern sich mit ihr, als einer ihm gegenüberstehenden wesenhaften Seite, zu versöhnen, die bewußtlose ursprüngliche Einheit, in der er mit ihr stand, in eine bewußte und freie umzuwandeln. Nach meinem Verhältnisse zu Etwas frage ich nur, wenn ich in einem wesentlichen Verhältnisse zu demselben, in lebendiger Vermittlung und Einheit mit demselben stehen möchte. Der Frage liegt mithin die Anerkennung zu Grunde, daß die Natur auch in ihrem Gegensatze gegen den Geist immer ein Wahrhaftes sei; sie zeigt das Gefühl des Geistes, daß er einseitig verfahren, seinem eigenen Begriffe nicht entsprechen würde, wenn er sich um dies ihm zur Seite stehende gehaltvolle Andere nicht kümmern wolle. Es ist eine große, eine ungeheure That des Geistes die, worin er sich unterschieden von der Natur setzt. Im Setzen dieses Unterschiedes

beweis't er seine Freiheit, zeigt er, daß er nichts Natürliches, sondern etwas Eigenes in sich sei, offenbart er seine geistige Centralität und Selbständigkeit. Aber nicht minder groß und ungeheuer ist die andere That des Geistes, nicht in seinem abstrakten Insichgekehrtsein zu verharren, sondern sich an der relativen Totalität, wogegen er sich abgeschlossen hat, seine Erfüllung zu geben, mit seiner Freiheit in dieselbe einzubringen und durch freie That die Zerstreutheit ihres Wesens in sich wie in einem Brennpunkte zu sammeln.

Dem protestantischen Geiste ist die Frage eigen, in welchem Verhältnisse er zur Natur stehe. Aber nicht nur sie, sondern auch die angeführte Voraussetzung, die sie hat, gehört ihm an. Diese Voraussetzung hat er zuerst realisirt, und dann die thätige Beantwortung der Frage folgen lassen. Der philosophirende protestantische Geist beginnt seine Thätigkeit damit, seinen Unterschied von der Natur zu setzen; nachdem er ihn gesetzt, ist er dann bemüht, von sich d. h. seiner Unterschiedenheit aus sich mit seinem negativen Andern zu vermitteln und zu versöhnen.

Das philosophische System, welches die Bedeutung hat, die Voraussetzung für jene Frage d. h. das Bewußtsein des Geistes von seinem Unterschiede gegen die Natur vollzogen zu haben, ist das Cartesianische. Zwar enthält dasselbe auch schon den Versuch, den unterschieden erkannten Geist mit seinem Gegensatze, der Natur, auszusöhnen. Seinen welthistorischen Charakter aber hat es nicht hierin, sondern in dem Setzen jenes Unterschiedes. Alle nach dem Cartesianischen bis auf Kant folgenden Systeme haben dann die Bedeutung, den Gegensatz von Geist und Natur aufzu-

heben, aus dem Dualismus heraus zum Monismus des Gedankens zurückzukehren. In Kant kehrt in gewisser Hinsicht die protestantische Philosophie in ihren Anfang, in in Cartesius, zurück. Der Dualismus von Geist und Natur tritt entschieden wieder in den Vordergrund; alle vorausgegangenen Ausgleichungen und Versöhnungen der entzweiten Seiten müssen seiner Macht unterliegen. Man muß aber den Kantischen Dualismus als einen Fortschritt in der Philosophie ansehen, weil er bei weitem tiefer und concreter als der Cartesianische ist. Die nach Kant folgenden Systeme bis in die Gegenwart hinein stellen wieder die von verschiedenen Principien unternommenen Versuche dar, die Macht des neuen Dualismus zu bewältigen, ihn sich an der über ihn hinausgehenden Einheit und Allgemeinheit brechen zu lassen. Als ein Glied dieser von Kant ausgehenden, wieder die Versöhnung von Geist und Natur erzielenden, Entwicklungsreihe philosophischer Systeme muß die Philosophie Schleiermachers angesehen werden. Die allseitige Erkenntniß ihres Standpunktes macht es nothwendig, die Thätigkeit der Philosophie seit Kant, ja schon seit Cartesius etwas genauer zu betrachten. Wir werden erkennen, daß Schleiermacher, um den Kantischen Dualismus zu brechen, die Kraft der vor Kant liegenden Systeme zu Hülfe nimmt und sich insonderheit mit der Macht Spinozas ausrüstet.

Der Kartesianische Dualismus von Geist und Natur ist ein wesentlicher, sich aus dem Begriffe des Geistes mit Nothwendigkeit ergebender Standpunkt. Er liegt im Grunde schon in der allereinfachsten Definition, die vom Geiste aufgestellt werden kann, ausgesprochen, darin, daß der Geist

die Negation des Sinnlichen und Natürlichen sei. Ist der Geist begrifflich die Negation des Sinnlichen, so muß er sich als diese auch setzen und bethätigen. Wirklich ist der Geist nur das, als was er sich gesetzt und bethätigt hat. Grade darin besteht die Freiheit des Geistes, durch sich und durch keine äußere Macht seinem Begriffe gemäß zu werden. Für die Wirklichkeit, die der Geist selbst sich giebt, nicht anderswoher erhält, setzt er nichts als ihre reale Möglichkeit voraus. Alles Thun des Geistes und seine ganze Entwicklung geht dahin, selbstthätig und frei seine Möglichkeit und an sich seiende Wesentlichkeit in Wirklichkeit umzusetzen.

Als die Negation des Sinnlichen bethätigt sich der Geist dadurch, daß er dasselbe aus sich herauswirft, es nicht mehr seinen Inhalt und seine Erfüllung sein läßt. So lange das Sinnliche Gegenstand seines Denkens und Wollens ist, den Stoff abgiebt, wodurch sich beide als inhaltsvolle erweisen, steht er noch ganz unter der Macht der Sinnlichkeit, ist er durchaus nicht deren Negation. Das Sinnliche negiren heißt nichts Anderes, als dergestalt von demselben abstrahiren, daß der Geist der insichseiende und sich zu sich selbst verhaltende geworden, daß er die Fülle seiner bestimmten Gedanken nicht sowohl von Außen, als vielmehr aus seiner eigenen Innerlichkeit schöpft. Das wahre und positive Wesen des Geistes kann natürlich nur in der Thätigkeit gesucht werden, wodurch es ihm möglich wird, sich als den von dem Sinnlichen abgekehrten, rein in sich seienden und sich zu sich selbst verhaltenden zu setzen. Ist es der Begriff des Geistes, die Negation des Sinnlichen zu sein, so muß das

Schleiermacher fortgeführt. Der Darstellung dann habe ich eine Kritik dergestalt nachfolgen lassen, daß in dieselbe die Fortbildungen, die die Lösung des metaphysischen Problems durch Schelling und Hegel erfahren, mit aufgenommen sind. Jeder Unbefangene, hoffe ich, wird mir Recht geben, daß der Grund, weshalb Hegel die Lösung der metaphysischen Aufgabe nicht zum Abschlusse gebracht hat, in seiner einseitigen Auffassung der Idee Gottes liegt. Vor einem konsequenten spekulativen Denken kann keine Immanenz des Absoluten bestehen. Der Standpunkt des Theismus ist der allein wahre Standpunkt. In dieser Hinsicht mit den tiefer blickenden Geistern unserer Zeit in Uebereinstimmung zu sein, ist mir immer eine große Freude und Beruhigung gewesen.

Geschrieben im Mai 1847.

Dr. G. Weißenborn.

Historisch metaphysischer Standpunkt
der Schleiermacherschen Philosophie

Seit der Erscheinung des Protestantismus hat sich die Philosophie hauptsächlich mit der Beantwortung zweier Fragen beschäftigt, der einen, in welchem Verhältnisse der Geist zur Natur, der andern, in welchem der endliche Geist zum Absoluten stehe. Alle sonstigen Fragen und ihre Beantwortungen seit dieser Zeit lassen sich unter diese Fragen und ihre Beantwortungen subsumiren; diese Fragen repräsentiren das Allgemeine und Principale, alle übrigen stellen nur besondere Seiten dieses Allgemeinen dar. Namentlich unterscheidet sich durch die erste dieser Fragen und ihre Beantwortung die protestantische von der antiken und mittelalterlichen Philosophie. Die antike und mittelalterliche Welt kannten diese Frage nicht, oder sie trat wenigstens bei ihnen, wenn sie sie kannten, in keiner Weise in den Vordergrund. Der Grund, weshalb sich die antike und mittelalterliche Welt diese Frage nicht aufwarfen und nicht aufwerfen konnten, ist ein ganz verschiedener. Die antike Welt konnte sie deswegen nicht aufwerfen, weil ihr Geist noch mehr oder weniger in unbefangener Einheit mit der Natur stand. Diese Frage ist dem Geiste so lange eine

fremde, als er sich noch in unmittelbarer Einheit mit der Natur befindet. Nicht eher kann ich, in welchem Verhältnisse ich zu Etwas stehe, fragen, ehe ich mich nicht diesem Etwas gegenüber in mir selbst erfassen gelernt, nicht eine eigene Centralität in mir gewonnen habe. Sich in sich selbst erfassen heißt nichts Anderes, als sich von allem übrigen Sein unterscheiden und demselben entgegensetzen. Die antike Welt kannte den Geist noch nicht als das sich von Allem unterscheidende, in sich eingekehrte und sich in sich selbst fixirende Ich. Ihr Geist hatte sein Centrum entweder noch in der Natur oder in einem solchen über die Natur und den subjektiven Geist hinausliegenden Allgemeinen, durch das seine Harmonie mit der Natur in keiner Weise gestört wurde. Die antike Welt konnte also die Frage nicht aufwerfen. Die Frage, nach meinem Verhältnisse zu Etwas setzt meine Reflexion sowohl über dies Etwas, als auch über mich selbst voraus. Eine Reflexion über Etwas ist wesentlich ein Sicherheben des Geistes über dies Etwas. Die That, wodurch der Geist sich über die Natur, und noch mehr, über sich selbst erhebt, ist von dem antiken Bewußtsein nicht vollzogen worden. Diese That ist eine moderne That.

Aus einem anderen Grunde warf sich die Frage nach dem Verhältnisse des Geistes zur Natur die mittelalterliche Welt nicht auf. Eigenthümlichkeit des mittelalterlichen Geistes ist es, nur ein Interesse an der göttlichen Offenbarung zu nehmen. Hieran nur Interesse nehmen heißt, sein Herz und seinen Blick von dem Natürlichen abgekehrt, allein dem über das Natürliche Hinausliegenden, dem Uebernatürlichen zugewandt haben. Aber wenn der Geist kein In-

tereffe an dem Natürlichen nimmt, wird für ihn dann die Frage, in welchem Verhältnisse er zu demselben stehe, Bedeutung haben? Werde ich fragen nach meinem Verhältnisse zu dem, was mir als ein werthloses und verächtliches Dasein gilt? Werde ich nicht vielmehr mich dagegen gleichgültig verhalten, nicht Alles aufbieten, jede Beziehung meiner auf dasselbe zu unterdrücken? Die Frage, in welchem Verhältnisse ich zu Etwas stehe, setzt ein Interesse an diesem Etwas voraus. Erst seit der Erscheinung des Protestantismus ist die Natur für den Geist ein Objekt von Bedeutung geworden. Deswegen fragt der Geist auch erst seit dieser Zeit nach seinem Verhältnisse zu derselben. — Auch die obige zweite Frage, in welchem Verhältnisse der endliche Geist zum Absoluten stehe, muß als eine protestantische bezeichnet werden. Der Grund, weswegen die antike Welt auch diese Frage nicht aufwarf, ist ganz derselbe mit dem, weshalb sie die erste nicht aufwarf. Der antike Geist weiß sich in Einheit mit dem Absoluten; er kennt einen solchen Standpunkt nicht, auf dem er eine in sich fixirte Seite demselben gegenüber bildet. Weil er kein Ich dem Absoluten gegenüber ist, deshalb fragt er nicht, wie er sich zu ihm verhalte. Der Geist läßt es sich hier angelegen sein, die Idee des Absoluten zu erzeugen und aus derselben die Totalität des bestimmten Inhaltes abzuleiten. In diesem Thun geht er so sehr auf, daß er, man möchte sagen, keine Zeit übrig hat, über sich und das Absolute vergleichende Betrachtungen anzustellen. — Aus einem andern Grunde fragt der mittelalterliche Geist nicht nach seinem Verhältnisse zum Absoluten. Dem Absoluten gegenüber weiß dieser sich realitäts- und berechtigungslos; er weiß, daß er erst

durch das Absolute wirkliche Position und Realität gewinnt. Zur Frage, in welchem Verhältnisse ich zu Etwas stehe, gehört aber nothwendig das Bewußtsein, daß ich in mir Etwas diesem Etwas gegenüber bin, eigene Position und Realität habe. Wie der ganz Arme nicht fragt, in welchem Verhältnisse er zum Reichen stehe, so fragt auch der Geist im Mittelalter, der sich dem Absoluten gegenüber nur in namenloser Armuth kennt, nicht nach seinem Verhältnisse zum Absoluten.

Es kann sich der Geist die Frage, in welchem Verhältnisse er zur Natur stehe, erst dann aufwerfen, wenn er sich von ihr unterscheiden gelernt und sich ihr gegenüber in sich selbst erfaßt hat. Die Frage selbst zeigt dann das Interesse des Geistes, die Natur, aus der er sich in sich reflektirt hat, nicht als ein gleichgültiges Andere sich gegenüber zu belassen, sondern sich mit ihr, als einer ihm gegenüberstehenden wesenhaften Seite, zu versöhnen, die bewußtlose ursprüngliche Einheit, in der er mit ihr stand, in eine bewußte und freie umzuwandeln. Nach meinem Verhältnisse zu Etwas frage ich nur, wenn ich in einem wesentlichen Verhältnisse zu demselben, in lebendiger Vermittlung und Einheit mit demselben stehen möchte. Der Frage liegt mithin die Anerkennung zu Grunde, daß die Natur auch in ihrem Gegensatze gegen den Geist immer ein Wahrhaftes sei; sie zeigt das Gefühl des Geistes, daß er einseitig verfahren, seinem eigenen Begriffe nicht entsprechen würde, wenn er sich um dies ihm zur Seite stehende gehaltvolle Andere nicht kümmern wolle. Es ist eine große, eine ungeheure That des Geistes die, worin er sich unterschieden von der Natur setzt. Im Setzen dieses Unterschiedes

beweiſ't er ſeine Freiheit, zeigt er, daß er nichts Natürliches, ſondern etwas Eigenes in ſich ſei, offenbart er ſeine geiſtige Centralität und Selbſtändigkeit. Aber nicht minder groß und ungeheuer iſt die andere That des Geiſtes, nicht in ſeinem abſtrakten Inſichgekehrtſein zu verharren, ſondern ſich an der relativen Totalität, wogegen er ſich abgeſchloſſen hat, ſeine Erfüllung zu geben, mit ſeiner Freiheit in dieſelbe einzubringen und durch freie That die Zerſtreutheit ihres Weſens in ſich wie in einem Brennpunkte zu ſammeln.

Dem proteſtantiſchen Geiſte iſt die Frage eigen, in welchem Verhältniſſe er zur Natur ſtehe. Aber nicht nur ſie, ſondern auch die angeführte Vorausſetzung, die ſie hat, gehört ihm an. Dieſe Vorausſetzung hat er zuerſt realiſirt, und dann die thätige Beantwortung der Frage folgen laſſen. Der philoſophirende proteſtantiſche Geiſt beginnt ſeine Thätigkeit damit, ſeinen Unterſchied von der Natur zu ſetzen; nachdem er ihn geſetzt, iſt er dann bemüht, von ſich d. h. ſeiner Unterſchiedenheit aus ſich mit ſeinem negativen Andern zu vermitteln und zu verſöhnen.

Das philoſophiſche Syſtem, welches die Bedeutung hat, die Vorausſetzung für jene Frage d. h. das Bewußtſein des Geiſtes von ſeinem Unterſchiede gegen die Natur vollzogen zu haben, iſt das Carteſianiſche. Zwar enthält daſſelbe auch ſchon den Verſuch, den unterſchieden erkannten Geiſt mit ſeinem Gegenſatze, der Natur, auszuſöhnen. Seinen welthiſtoriſchen Charakter aber hat es nicht hierin, ſondern in dem Setzen jenes Unterſchiedes. Alle nach dem Carteſianiſchen bis auf Kant folgenden Syſteme haben dann die Bedeutung, den Gegenſatz von Geiſt und Natur aufzu-

heben, aus dem Dualismus heraus zum Monismus des Gedankens zurückzukehren. In Kant kehrt in gewisser Hinsicht die protestantische Philosophie in ihren Anfang, in in Cartesius, zurück. Der Dualismus von Geist und Natur tritt entschieden wieder in den Vordergrund; alle vorausgegangenen Ausgleichungen und Versöhnungen der entzweiten Seiten müssen seiner Macht unterliegen. Man muß aber den Kantischen Dualismus als einen Fortschritt in der Philosophie ansehen, weil er bei weitem tiefer und concreter als der Cartesianische ist. Die nach Kant folgenden Systeme bis in die Gegenwart hinein stellen wieder die von verschiedenen Principien unternommenen Versuche dar, die Macht des neuen Dualismus zu bewältigen, ihn sich an der über ihn hinausgehenden Einheit und Allgemeinheit brechen zu lassen. Als ein Glied dieser von Kant ausgehenden, wieder die Versöhnung von Geist und Natur erzielenden, Entwicklungsreihe philosophischer Systeme muß die Philosophie Schleiermachers angesehen werden. Die allseitige Erkenntniß ihres Standpunktes macht es nothwendig, die Thätigkeit der Philosophie seit Kant, ja schon seit Cartesius etwas genauer zu betrachten. Wir werden erkennen, daß Schleiermacher, um den Kantischen Dualismus zu brechen, die Kraft der vor Kant liegenden Systeme zu Hülfe nimmt und sich insonderheit mit der Macht Spinozas ausrüstet.

Der Kartesianische Dualismus von Geist und Natur ist ein wesentlicher, sich aus dem Begriffe des Geistes mit Nothwendigkeit ergebender Standpunkt. Er liegt im Grunde schon in der allereinfachsten Definition, die vom Geiste aufgestellt werden kann, ausgesprochen, darin, daß der Geist

die Negation des Sinnlichen und Natürlichen sei. Ist der Geist begrifflich die Negation des Sinnlichen, so muß er sich als diese auch setzen und bethätigen. Wirklich ist der Geist nur das, als was er sich gesetzt und bethätigt hat. Grade darin besteht die Freiheit des Geistes, durch sich und durch keine äußere Macht seinem Begriffe gemäß zu werden. Für die Wirklichkeit, die der Geist selbst sich giebt, nicht anderswoher erhält, setzt er nichts als ihre reale Möglichkeit voraus. Alles Thun des Geistes und seine ganze Entwicklung geht dahin, selbstthätig und frei seine Möglichkeit und an sich seiende Wesentlichkeit in Wirklichkeit umzusetzen.

Als die Negation des Sinnlichen bethätigt sich der Geist dadurch, daß er dasselbe aus sich herauswirft, es nicht mehr seinen Inhalt und seine Erfüllung sein läßt. So lange das Sinnliche Gegenstand seines Denkens und Wollens ist, den Stoff abgiebt, wodurch sich beide als inhaltsvolle erweisen, steht er noch ganz unter der Macht der Sinnlichkeit, ist er durchaus nicht deren Negation. Das Sinnliche negiren heißt nichts Anderes, als dergestalt von demselben abstrahiren, daß der Geist der insichseiende und sich zu sich selbst verhaltende geworden, daß er die Fülle seiner bestimmten Gedanken nicht sowohl von Außen, als vielmehr aus seiner eigenen Innerlichkeit schöpft. Das wahre und positive Wesen des Geistes kann natürlich nur in der Thätigkeit gesucht werden, wodurch es ihm möglich wird, sich als den von dem Sinnlichen abgekehrten, rein in sich seienden und sich zu sich selbst verhaltenden zu setzen. Ist es der Begriff des Geistes, die Negation des Sinnlichen zu sein, so muß das

und allein das sein Wesen constituiren, wodurch er sich als diese Negation erweis't. Es unterliegt keinem Zweifel, ist auch ganz in unserem Bewußtsein begründet, daß die Thätigkeit, wodurch der Geist das Sinnliche zu negiren fähig ist und wirklich negirt, allein das Denken sei. Also ist die negative Bestimmung des Geistes, daß er die Negation des Sinnlichen sei, ganz mit der positiven identisch, daß er Denken sei. Das Denken ist das Wesen und die Substanz des Geistes. So gewiß ein Gegenstand ohne Alles, was nicht sein Wesen constituirt, nicht aber ohne sein Wesen gedacht werden kann, ebenso gewiß kann der Geist ohne Alles, was die Negation des Denkens ist, nicht aber ohne das Denken gedacht werden. Ja, wie ein Gegenstand falsch gedacht wird, wenn man ihn nach solchen Seiten denkt, die nicht sein Wesen constituiren, wie er also ausschließlich nach seinem Wesen und dessen Bestimmungen gedacht werden muß, so wird auch der Geist falsch gedacht, wenn man ihn als ein von dem Denken Verschiedenes denkt; er muß nur und ausschließlich als Denken gedacht werden. Sagt man, es könne kein Gegenstand Existenz haben, wenn er nur etwas Einfaches sei, die Existenz erfordere eine Mannigfaltigkeit bestimmter und unterschiedener Seiten, es müsse folglich auch der Geist für seine Existenz eine bestimmte Vielheit von Seiten in Anspruch nehmen, so wird hierdurch ganz und gar nicht die Definition des Geistes, daß er nur Denken sei, aufgehoben. Die Behauptung, daß der Geist nur Denken sei, will dem Geiste keinesweges die Mannigfaltigkeit und Unterschiedenheit überhaupt, sondern nur diejenige Mannigfaltigkeit nehmen, die außer dem Denken von dem Geiste prädicirt wird. Die

Behauptung will sagen: Alles Bestimmte, was von dem Geiste prädicirt wird, ist nur insofern ein wirklich und wahrhaft geistiges Bestimmte, als es eine Bestimmtheit des Denkens ist und aus dem Denken her gewonnen wird. Das Denken ist das Wesen des Geistes. Wie das Wesen eines Etwas die Totalität der Bestimmtheiten dieses Etwas umfaßt und nur diejenigen Bestimmtheiten dem Etwas wirklich angehören, die seinem Wesen angehören, so schließt auch das Denken die Totalität der Bestimmtheiten des Geistes ein und nur diejenigen Bestimmtheiten sind wirkliche Bestimmtheiten des Geistes, die sich mit Nothwendigkeit aus dem Denken ergeben. Die Behauptung, daß das Denken das Wesen des Geistes sei, enthält dies, daß das Denken keine Besonderheit des Geistes andern Besonderheiten desselben gegenüber, sondern vielmehr das Allgemeine sei, welches alles Uebrige, was von dem Geiste ausgesagt werden kann und ausgesagt werden muß, als sein mannigfaltiges Besondere unter sich befaßt. Das Denken ist der freie Grund, der aus sich heraus die Totalität, sowohl der bestimmten Gedanken, als auch der bestimmten sogenannten geistigen Vermögen entläßt. Die einzelnen Vermögen, das Vorstellen, Wollen u. s. w. sind nur insofern etwas für den Geistes Wesenhaftes, als sie an sich selbst das Denken zeigen, sich als die Manifestationen des Denkens erweisen. Die Behauptung, daß das Denken das Wesen des Geistes sei, spricht indirekt aus, daß alles, was nicht Denken ist und nicht aus dem Denken herfließt, für den Geist ein Unwesentliches, mithin Unwahres sein müsse. Hat daher der Geist als sein Wesen das Denken erfaßt, so wirft er das Sinnliche als ein unwahres Sein aus sich heraus.

Er verläßt nun keineswegs das Sein überhaupt; nur das unwahre Sein verläßt er und gewinnt statt dessen das wahre Sein, welches das denkende Sein ist.

Der Dualismus von Geist und Natur ergab sich dem Cartesius aus der Erkenntniß, daß das Wesen des Geistes das Denken sei. Zu dieser Erkenntniß gelangte er durch die Methode des Zweifelns. Unmöglich kann das das Wesen des Geistes ausmachen, was er zu bezweifeln vermag. Was er zu bezweifeln vermag, das kann er von sich, und von dem kann er sich abtrennen und losmachen. Das Wesen eines Gegenstandes ist aber grade das von dem Gegenstande Unabtrennbare, das Sein, was er nicht von sich und wovon er sich nicht unterscheiden kann. Nun vermag sich der Geist von allem Andern, nur nicht vom Denken zu unterscheiden. Im Denken und durch das Denken trennt sich der Geist von allem Andern; wollte er sich auch von sich losmachen, er könnte dies nur durch das Denken. Aber grade weil er sich nur durch das Denken von sich losmachen kann, ist es ihm unmöglich, sich vom Denken loszumachen. Das Denken ist folglich seine reine Natur, sein untilgbares und ewiges Wesen. — Was der Geist zu bezweifeln vermag, das kann für ihn nicht die Bedeutung eines Gewissen haben. Er kann nun Alles, insbesondere alles Sinnliche, nur sein Denken nicht bezweifeln. Folglich ist Alles ein Ungewisses und das allein Gewisse nur das Denken. Mit dem Denken bezweifelt er Alles; das Denken selbst kann er deswegen nicht bezweifeln, weil er dies nur mit Denken vermag. Er würde in demselben Momente das Denken, was er bezweifelt, als unbezweifelbar und gewiß voraussetzen. So gewiß das Bezweifelnde dem

Bezweifelten gegenüber das Gewisse ist, so gewiß ist das allein Gewisse nur das Denken.

Wird als das Wesen des Geistes das Denken bestimmt, so scheint, wenn man näher den Begriff des Denkens ins Auge faßt, der einzig wahre Standpunkt der Dualismus von Geist und von Natur zu sein. Das Denken ist das Sicherheben des Geistes über das Sinnliche, Vereinzelte und Natürliche. Diese Bestimmung liegt in eines Jeden Bewußtsein und bedarf keiner weiteren Rechtfertigung. Aber ist das Denken dies, so ist darin aufs Klarste der Gegensatz von Geist und von Natur ausgesprochen. Ist nicht das Sicherheben über das Natürliche wesentlich die Thätigkeit des Sichunterscheidens von demselben? Ist ein Sicherheben anders als so möglich, daß das Sicherhebende sich dem, worüber es sich erhebt, entgegensetzt? In der That, so gewiß das Denken, welches das Wesen des Geistes constituirt, das Sicherheben über das Natürliche ist, ebenso gewiß ist es der thätige Gegensatz gegen dasselbe.

Im Sicherheben über das Natürliche zeigt der Geist, daß der Aether und Grund seines Wesens die Allgemeinheit sei. Was seiner Natur nach ein Besonderes ist, vermag sich nicht über das Besondere zu erheben. Ueber das Besondere vermag allein das hinauszugehen, in dessen Begriffe es liegt, die Negation des Besondern d. h. das Allgemeine zu sein. Das Natürliche, worüber der Geist sich zu erheben im Stande ist, sind nicht etwa nur einzelne natürliche Gegenstände oder die bestimmten Gattungen dieser; das Natürliche ist die Totalität des Natürlichen, der absolute Inbegriff der natürlichen Erscheinungen, die sinn-

liche Welt. Unmöglich kann sich der Geist dann schon rein zu sich selbst verhalten, wenn noch bestimmte Sphären des Natürlichen zurückgeblieben sind, von denen er nicht abstrahirt, davon seinen Blick nicht abgekehrt hat. Reines Sichselbstdenken des Geistes ist also der positive Ausdruck für Abstraktion von der Gesammtheit des Natürlichen, Negation dieser Gesammtheit. Kann es mithin einen energischeren Gegensatz geben, als den, der im Acte des Sichselbstdenkens zwischen Geist und Natur gesetzt ist? Der Geist bethätigt sich in diesem Acte als das absolute Allgemeine und die Natur, von der er abstrahirt, erscheint als die unendliche Vielheit des nur Besonderen. Wie das Allgemeine die Negation des Besonderen, grade so ist der Geist die Negation der Natur.

Aus der Bestimmung, daß das Wesen des Geistes das Denken sei, läßt sich der dem Geiste entgegengesetzte positive Charakter, die positive Wesensbestimmtheit der Natur ableiten. Die Natur erscheint als das grade Gegentheil des Geistes. Dies Gegentheil läßt sich positiv ausdrücken. Die Negationen von Bestimmtheiten, hier vom Denken und seinen wesentlichen Seiten, würden zum bloßen Nichts herabsinken, wenn sie sich an ihnen selbst nicht auch als Positionen erwiesen.

Das Wesen des Geistes besteht im Denken, das des Denkens im Sichunterscheiden von dem Natürlichen, in der Thätigkeit, sich demselben entgegenzusetzen. Je energischer sich das Denken dem Natürlichen entgegensetzt und je mehr es durch diese Entgegensetzung sich in sich concentrirt, um so mehr wird offenbar dadurch das Natürliche auch ein dem Denken entgegengesetztes, in sich zurückgedrängtes und nur

auf sich angewiesenes Sein. Die Isolirung und Selbständigkeit, die der Geist sich im Denken giebt, hat die Isolirung und Selbständigkeit der Natur zu ihrem Correlate. Die Emancipation des Geistes von der Natur ist zugleich unmittelbar ein ebenso vollkommnes Emancipirtwerden der Natur vom Geiste. Es muß also auch, wenn gesagt wird, das Wesen des Geistes sei sein Gegensatz gegen die Natur, das Umgekehrte gesagt werden, es sei das Wesen der Natur ihr Gegensatz gegen den Geist. Wie aus dem Begriffe des Geistes Alles entfernt werden muß, was irgendwie eine Beziehung auf das natürliche Sein hat, so muß umgekehrt aus dem Begriffe der Natur Alles entfernt werden, worin eine Beziehung auf den Geist liegt. Hiermit ist ganz nothwendig gesetzt, daß das natürliche Sein seinem Wesen nach aller Qualitäten entbehren, schlechthin qualitätslos gedacht werden müsse. Es muß seinem Wesen nach deswegen qualitätslos gedacht werden, weil die Qualitäten eine Beziehung auf die Empfindung und das Bewußtsein, also auf das Gegentheil des Natürlichen, auf dasjenige, wodurch dies sich selbst entfrembet, mit seinem eigenen Begriffe in Widerspruch gebracht wird, enthalten. Man darf daher das Natürliche seinem Wesen nach nicht so bestimmen, daß es die Eigenschaften der Farbe, des Geruchs, des Geschmacks, der Härte und der Schwere an sich habe; diese Bestimmtheiten kommen dem Natürlichen nicht an und für sich d. h. in seiner vollkommnen Trennung von dem Geiste zu, sondern schließen vielmehr die Beziehung auf den Geist mit ein. Diese Bestimmtheiten kann es nur geben, wenn es eine empfindende, d. h. eine sehende, riechende, schmeckende, fühlende Subjektivität giebt. Sie sind ohne das

hinzutretende System der Sinne etwas absolut Realitätsloses. Die Behauptung, daß das Wesen des Natürlichen nur in seinem reinen Gegensatze gegen den Geist, darin, worin es sich nicht auf den Geist und die empfindende Subjektivität bezieht, bestehen könne, ist also ganz identisch mit der Behauptung, daß es in der Negation sämmtlicher Qualitäten, im Sein des Natürlichen bestehen müsse, sofern und soweit dies das Gegentheil des Qualitativen ist. Wie haben wir das Natürliche, welches aller Qualitäten beraubt ist und sich als deren reine Negation darstellt, zu bezeichnen? Wir können es nur das Quantitative oder das Ausgedehnte nennen und müssen also sagen, das Wesen des Natürlichen sei in seiner Quantität oder Ausdehnung gesetzt. In der That bleibt von einem natürlichen Gegenstande, wenn ich mir seine Eigenschaften, die er insgesammt nur im Verhältnisse zur empfindenden Subjektivität hat, hinfortdenke, nichts übrig, als dies, daß er ein Etwas ist, dem die Bestimmtheiten der Länge, der Breite und Tiefe zukommen, d. h. welches ein Ausgedehntes, ein rein Quantitatives ist. Die Ausgedehntheit, Quantitativität und Räumlichkeit macht grade so das Wesen des Natürlichen aus, wie das Denken das Wesen des Geistes. Durch das Denken ist der Geist die vollkommne Isolirtheit gegen das Natürliche, durch seine Ausdehnung das Natürliche die vollkommne Isolirtheit gegen den Geist.

Die bestimmten Prädikate, die wir vorher dem Denken beigelegt haben, müssen sich im quantitativen oder ausgedehnten Sein, so gewiß in Form dieses das Natürliche die reine Negativität gegen das Denken ist, in ihr abstraktes Gegentheil verkehren. Wir haben den Geist im Den-

ken nur als reine Concentration in sich begreifen können; den quantitativen Gegenstand können wir nur als reine Expansion begreifen. Wir verkennen das Denken, wenn wir es nicht als reine Thätigkeit und Bewegung, ja als Bewegung in der höchsten ihrer Formen, als Selbstbewegung auffassen; umgekehrt verkennen wir das Quantum, wenn wir es anders als starr, in sich bewegungslos und träge auffassen. Wenigstens hat das Quantitative, sofern es sich bewegt, diese Bewegung nicht aus und von sich, sondern von Außen, durch eine fremde Macht, erhalten. Das quantitative und ausgedehnte Sein ist ins Unendliche theilbar, die Theilbarkeit gehört zu seinem Wesen; der denkende Geist ist der absolut untheilbare und nur durch die Untheilbarkeit die freie, sich auf sich selbst beziehende Einheit. Das quantitative Sein ist das der Vermehrung und Verminderung fähige, also das veränderliche, der Geist das unveränderliche Sein.

Diesen absoluten Gegensatz von Geist und Natur hat, wie gesagt, das Cartesianische System geltend gemacht. Cartesius faßte das Wesen des Geistes als das sich von dem Natürlichen unterscheidende Denken, und dann ganz consequent das Wesen des Natürlichen als Ausdehnung und Quantität auf. So schroff Denken und Ausdehnung, Denken und mathematische Materie einander gegenüberstehen, ebenso schroff stehen Geist und Natur einander gegenüber.

Aber wenn so der Geist den reinen Gegensatz gegen das Natürliche bildet, ist dann nicht sein Wissen von diesem ganz unmöglich und undenkbar? Entgegengesetztsein des Geistes gegen das Natürliche und Wissen von demsel-

den sind zwei einander ausschließende und widersprechende Begriffe. Das Wissen vom Natürlichen postulirt eine Einheit des Geistes mit dem Natürlichen; der Geist weiß nur das, was er mit sich und womit er sich in Einheit gesetzt hat. Wie aber kann sich der Geist, wenn es zu seinem Wesen gehört, dem Natürlichen entgegengesetzt zu sein, mit demselben in Einheit setzen oder ihm auch nicht entgegengesetzt sein? Als Gegensatz gegen das Natürliche ist der Geist eine Seite einer andern gegenüber, also trotz seiner, in der Abstraktion von Allem sich bethätigenden, Allgemeinheit immer etwas Besonderes; als Wissen von dem Natürlichen beweis't er sich als die über sein Gegentheil übergreifende Allgemeinheit. Wie kann er, wenn er seinem Begriffe nach eine Besonderheit ist, zugleich gegensatzlose Allgemeinheit oder die Negation seiner Besonderheit sein? Als reiner Gegensatz gegen das Natürliche hat der Geist nur ein Wissen von sich; Gegensatz und reine Selbstgewißheit sind zwei absolut zusammengehörige Begriffe. Die Selbstgewißheit kann wohl eine allgemeine und eine in sich besonderte sein; sie kann sich in und aus sich specificiren. Aber den Boden der Selbstgewißheit kann der Geist nicht verlassen. Er muß ihn jedoch verlassen, will er das Natürliche wissen. Das Wissen des Natürlichen ist objektive Gewißheit, nicht Selbstgewißheit. Wie kann die Selbstgewißheit, die nach ihrem Begriffe die Negation der objektiven Gewißheit ist, zugleich objektive Gewißheit sein?

Die reale Möglichkeit des Wissens vom Natürlichen und der hierin gesetzten Einheit des Geistes mit demselben, läßt sich in keiner Weise aus dem Begriffe des dem Natürlichen entgegengesetzten Geistes deduciren. Für ihren

Erweis nimmt daher Cartesius seine Zuflucht zu einem Andern, zur Idee Gottes. Die Idee Gottes ist ihm das vermittelnde Princip zwischen der Selbstgewißheit des Geistes und der objektiven Gewißheit. Sie kann deswegen das vermittelnde Princip sein, weil sie nicht auch, wie der Geist oder wie die Natur, durch ihren Begriff ein Entgegengesetztes, sondern die reine Erhabenheit über alle Gegensätze, das alle Gegensätze umspannende und bewältigende Allgemeine ist. — Der Geist findet unter vielen andern Ideen die Idee Gottes in sich vor. Der Grund des Daseins dieser Idee in ihm kann er selbst nicht sein. Deswegen nicht, weil die Idee unendlich mehr Realität in sich schließt, als er besitzt und als in seinem Begriffe liegt. Die Ursache muß durchaus ebensoviel Realität enthalten, als das verursachte Etwas oder die Wirkung. Etwas, was weniger Realität als die Wirkung in sich schließt, kann nimmermehr die Ursache dieser Wirkung sein. Es kann die Ursache des Daseins der Idee Gottes in dem Geiste nur Gott selbst sein. Gott hat dem Geiste, als er ihn schuf, die Idee seiner selbst mit anerschaffen; die Idee Gottes ist dem Geiste angeboren. So gewiß der Geist die Idee Gottes in sich findet und nicht er ihre Ursache sein kann, sondern allein Gott, ebenso gewiß muß Gott existiren. — Näher noch und bestimmter ist es in Gott die göttliche Wahrhaftigkeit, die die Vermittlung zwischen der Selbstgewißheit und der objektiven Gewißheit oder des Wissens von den natürlichen Dingen bildet. „Durch die Gewißheit von der Realität und Wahrhaftigkeit Gottes werde ich gewiß, daß materielle Dinge existiren; denn die Vorstellungen von den materiellen

Dingen producire ich nicht aus mir selbst, sie entstehen im Gegentheil oft wider meinen Willen und ohne daß ich dabei mitthätig bin, in mir, ich sehe vielmehr klar ein, daß sie von den Dingen selbst herkommen; Gott würde mich daher täuschen, wenn sie anderswoher als von den Dingen in mich kämen und es existiren folglich materielle Dinge. Gott würde mit Recht ein Betrüger genannt, wenn er ein Erkenntnißvermögen uns gegeben hätte, das verkehrt wäre und Falsches für Wahres ergriffe. Die Gewißheit aller Erkenntniß hängt daher allein von der Erkenntniß Gottes ab; so daß man, ehe man Gott kennt, nichts vollkommen wissen kann*)."

Wie bemerkt, muß als die Aufgabe, in deren Lösung die nach dem Cartesianischen folgenden, philosophischen Systeme bis Kant begriffen gewesen sind, die angegeben werden, diesen bewußt gewordenen Gegensatz von Geist und Natur aufzuheben und in die Einheit zurückzuführen. Diese Aufgabe bildet das Identische und Uebereinstimmende, was sich durch alle Philosophien hindurchzieht. Unterschieden sind die einzelnen Systeme darin, daß sie die Lösung der Aufgabe in unterschiedener Weise versuchen. Die auf das Cartesianische zunächst folgenden Systeme sind mit Cartesius in dem Gedanken ganz einverstanden, daß nur in der Idee Gottes die Aufhebung des Gegensatzes und die Einheit seiner Seiten gesetzt sein könne. Sie unterscheiden sich aber von Cartesius sehr wesentlich darin, daß sie die Idee Gottes weit mehr in den Vordergrund treten las-

*) Cf. Feuerbach Geschichte der neueren Philosophie I. Bd. p. 263.

sen und mit viel größerer Consequenz geltend machen. — Malebranche theilt ganz die Ansicht des Cartesius, daß das Wesen des Geistes das Denken, das des Natürlichen die Ausdehnung sei. Daß mithin Geist und natürliches Sein einander nur ausschließen und den vollkommensten Gegensatz gegen einander bilden können, ist auch sein Bewußtsein. Ja er überbietet den Cartesius in der Bestimmung, daß das Wesen beider ihr Gegensatz sei. Mehr als Cartesius hebt er es hervor, daß der Geist als Gegensatz gegen das Natürliche nur ein Besonderes sein könne; einem Sein, was nur eine Seite einer andern gegenüber bildet, kann nimmermehr der Charakter der Allgemeinheit zukommen. Mehr als Cartesius führt er den Gegensatz von Geist und Natur in die menschliche Persönlichkeit hinein; er spricht es auf das Bestimmteste aus, daß zwischen Geist und Leib dasselbe ausschließende Verhältniß bestehe, was zwischen Geist und Natur überhaupt Statt findet. Aber je mehr er so den Gegensatz beider Seiten schärft, um so unmöglicher wird eine von ihnen selbst ausgehende, durch ihre eigene Thätigkeit zu vollbringende Einheit. Malebranche accentuirt es daher ganz consequent, daß der Geist die Vorstellungen von den natürlichen Dingen weder aus sich, noch auch von den Dingen selbst her haben könne. Aus seinem Wesen kann er sie nicht haben, weil sein Wesen das grade Gegentheil von ihnen bildet; sein Wesen müßte, damit aus ihm das Gegentheil hervorgehen kann, zugleich sein eigenes Gegentheil sein. Auch von den natürlichen Dingen kann er sie nicht haben. Die Vorstellungen des Geistes von den Dingen und die Dinge selbst sind etwas gänzlich Verschiedenes. Die Vorstellungen sind ein Geistiges,

Dingen producire ich nicht aus mir selbst, sie entstehen im Gegentheil oft wider meinen Willen und ohne daß ich dabei mitthätig bin, in mir, ich sehe vielmehr klar ein, daß sie von den Dingen selbst herkommen; Gott würde mich daher täuschen, wenn sie anderswoher als von den Dingen in mich kämen und es existiren folglich materielle Dinge. Gott würde mit Recht ein Betrüger genannt, wenn er ein Erkenntnißvermögen uns gegeben hätte, das verkehrt wäre und Falsches für Wahres ergriffe. Die Gewißheit aller Erkenntniß hängt daher allein von der Erkenntniß Gottes ab, so daß man, ehe man Gott kennt, nichts vollkommen wissen kann*)."

Wie bemerkt, muß als die Aufgabe, in deren Lösung die nach dem Cartesianischen folgenden, philosophischen Systeme bis Kant begriffen gewesen sind, die angegeben werden, diesen bewußt gewordenen Gegensatz von Geist und Natur aufzuheben und in die Einheit zurückzuführen. Diese Aufgabe bildet das Identische und Uebereinstimmende, was sich durch alle Philosophien hindurchzieht. Unterschieden sind die einzelnen Systeme darin, daß sie die Lösung der Aufgabe in unterschiedener Weise versuchen. Die auf das Cartesianische zunächst folgenden Systeme sind mit Cartesius in dem Gedanken ganz einverstanden, daß nur in der Idee Gottes die Aufhebung des Gegensatzes und die Einheit seiner Seiten gesetzt sein könne. Sie unterscheiden sich aber von Cartesius sehr wesentlich darin, daß sie die Idee Gottes weit mehr in den Vordergrund treten las-

*) Cf. Feuerbach Geschichte der neueren Philosophie I. Bd. p. 263.

sen und mit viel größerer Consequenz geltend machen. — Malebranche theilt ganz die Ansicht des Cartesius, daß das Wesen des Geistes das Denken, das des Natürlichen die Ausdehnung sei. Daß mithin Geist und natürliches Sein einander nur ausschließen und den vollkommensten Gegensatz gegen einander bilden können, ist auch sein Bewußtsein. Ja er überbietet den Cartesius in der Bestimmung, daß das Wesen beider ihr Gegensatz sei. Mehr als Cartesius hebt er es hervor, daß der Geist als Gegensatz gegen das Natürliche nur ein Besonderes sein könne; einem Sein, was nur eine Seite einer andern gegenüber bildet, kann nimmermehr der Charakter der Allgemeinheit zukommen. Mehr als Cartesius führt er den Gegensatz von Geist und Natur in die menschliche Persönlichkeit hinein; er spricht es auf das Bestimmteste aus, daß zwischen Geist und Leib dasselbe ausschließende Verhältniß bestehe, was zwischen Geist und Natur überhaupt Statt findet. Aber je mehr er so den Gegensatz beider Seiten schärft, um so unmöglicher wird eine von ihnen selbst ausgehende, durch ihre eigene Thätigkeit zu vollbringende Einheit. Malebranche accentuirt es daher ganz consequent, daß der Geist die Vorstellungen von den natürlichen Dingen weder aus sich, noch auch von den Dingen selbst her haben könne. Aus seinem Wesen kann er sie nicht haben, weil sein Wesen das grade Gegentheil von ihnen bildet; sein Wesen müßte, damit aus ihm das Gegentheil hervorgehen kann, zugleich sein eigenes Gegentheil sein. Auch von den natürlichen Dingen kann er sie nicht haben. Die Vorstellungen des Geistes von den Dingen und die Dinge selbst sind etwas gänzlich Verschiedenes. Die Vorstellungen sind ein Geistiges,

die Dinge ein Materielles und Natürliches. Die Objekte, worauf der Geist sich bezieht, werden von Malebranche Ideen genannt. Die Vorstellungen können ebenso wenig von den materiellen Dingen ausgehen, wie vom Geiste das Natürliche ausgehen kann. Das Entgegengesetzte kann nur sich und seine Bestimmungen, aber keinesweges sein eigenes Gegentheil produciren. Thatsache ist es, daß der Geist Ideen d. h. Vorstellungen von den materiellen Dingen in sich trägt. Offenbar vermag den Grund dieser Thatsache nur dasjenige Wesen zu bilden, dessen Begriff nicht darin besteht, etwas Entgegengesetztes, sondern vielmehr das Hinaus, wie über alle übrigen Gegensätze, so insbesondere über den Hauptgegensatz von Geist und von Natur zu sein. Gott kann allein dieser Grund sein, der die beiden entgegengesetzten Seiten, den Geist wie die Natur geschaffen hat. Der Gottesgeist umfaßt die Ideen aller Dinge; es müssen, sofern er der Schöpfer der Dinge ist, in ihm schon vor dem Dasein der Dinge die Ideen derselben gewesen sein. Wenn der einzelne und besondere Geist Ideen hat, er kann sie also nur aus Gott, diesem Inbegriff sämmtlicher Ideen, erhalten haben. Durch seine Geistigkeit steht der besondere Geist mit Gott in einem wesentlichen Verhältnisse. Zum Gottesgeiste kann sich mithin der einzelne Geist erheben. Reicht zu dieser Erhebung die Geistigkeit wegen der Besonderheit ihres Charakters noch nicht aus, so kann für sie als weiterer Grund die dem einzelnen Geiste von Gott anerschaffene Idee Gottes angeführt werden, durch die der einzelne Geist die Fähigkeit besitzt, seine Schranken zu entschränken, seine Besonderheit zur Allgemeinheit zu erweitern. Nach Malebranche denkt und schaut also der Geist

die Dinge, so oft er sie denkt und schaut, nur in Gott. Auch wenn wir hierüber kein Bewußtsein haben, dennoch weilen wir, wenn wir uns auf die Dinge beziehen, in der Gottheit. Nur sie ist das vermittelnde Princip zwischen Geist und Natur; allein sie vermittelt auch die Beziehung des Geistes auf die Leiblichkeit. Wegen des gänzlich verschiedenen Charakters kann der Geist nicht auf die Leiblichkeit, diese nicht auf den Geist einwirken. Jede Einwirkung ist wesentlich ein Sicheinigen des Einwirkenden mit dem, worauf eingewirkt wird. Es mag der einzelne Geist die Meinung haben, daß sein Wille seinen Körper in Bewegung setze; in Wahrheit geht diese Bewegung von Gott aus. Der menschliche Wille ist nur die gelegenheitliche Ursache der göttlichen, jede körperliche Bewegung hervorrufenden Causalität.

Es erhellt, daß Cartesius und Malebranche es zu einer Einheit der entgegengesetzten Seiten, d. h. zu einer Einheit, worin die entgegengesetzten Seiten in ihrer Entgegensetzung aufgehoben und untergegangen sind, nicht bringen. Sie bringen es dahin, daß sich durch die Vermittlung Gottes die eine entgegengesetzte Seite auf die andere beziehen kann; nicht aber wird von ihnen erreicht, daß die eine entgegengesetzte auch aufhört, der andern entgegengesetzt zu sein. Es wird von ihnen nur eine solche Einheit gewonnen, außerhalb welcher und mit der zugleich der Gegensatz noch sein Recht und seine Geltung behält; die Einheit, die sie aufstellen, ist eine den entgegengesetzten Seiten äußerliche, sie ganz und gar nicht gefährdende, keine aus ihrer Beziehung auf sich, ihrer Sich-

selbstgleichheit herausreißende. Eine wirkliche und wahrhaftige Einheit entgegengesetzter Seiten ist erst da, wo die Einheit als die die Entgegensetzung bewältigende und gegen sie negative Macht auftritt.

Dem Spinoza gebührt in der Geschichte der Philosophie das Verdienst, die entgegengesetzten Seiten, Geist und Natur, Denken und Ausdehnung, in ihre ursprüngliche, über sie hinübergreifende und sie negirende Einheit zurückgeführt zu haben. Er weis't nach, wie es im Begriffe der entgegengesetzten Seiten als entgegengesetzter liege, daß sie auf keine absolute Bedeutung Anspruch machen können, und wie den Namen des Absoluten nur diejenige Einheit verdiene, die keine Gegensätze mehr neben und außer sich, sondern alle in sich neutralisirt und indifferentiirt habe. Wenn bei Cartesius und Malebranche die Gottheit und die entgegengesetzten Seiten des Denkens und der Ausdehnung (Geist und Natur) außer und neben einander bestehen, bringt dagegen Spinoza beide so zusammen, daß er Denken und Ausdehnung zu sich unterschiedslos durchdringenden Attributen in der göttlichen Einheit herabsetzt. Die allgewaltige Methode, durch die ihm das Zurückführen der Gegensätze in ihre ursprüngliche, absolute Einheit gelingt, spricht der berühmt gewordene Satz aus: **omnis determinatio est negatio.**

Das Bestimmte und Entgegengesetzte ist Negation. Alles kommt, um diese Behauptung zu verstehen, darauf an, in ganzer Schärfe den Begriff des Bestimmten zu erfassen. Was ist das Bestimmte? Nichts Anderes als das in der Schranke gesetzte, das eingeschränkte Allgemeine.

Als solches ist es ebenso sehr das Allgemeine nicht, als es dasselbe ist; es ist Sein und Nichtsein des Allgemeinen zugleich. Das Allgemeine bildet das Wesen des Bestimmten; die Existenz des Bestimmten vermag dies ihr Wesen nicht vollständig in sich zur Realität zu bringen. Jedes Bestimmte ist also in sich der Widerspruch zwischen seinem Wesen und seiner Existenz. Die Existenz ist darin, daß sie das Wesen nicht ausfüllt, unwahre und sich aufhebende Existenz. — Zur Veranschaulichung der Dialektik des Bestimmten diene folgendes Beispiel. Wir gehen aus von dem Begriffe des Körpers oder eines bestimmten ausgedehnten Gegenstandes. Ein bestimmter ausgedehnter Gegenstand ist Ausdehnung, aber nicht sie überhaupt, sondern sie nur in eingeschränkter Form und Weise. Die Ausdehnung geht in ihm nicht auf; allein in der unendlichen Vielheit ausgedehnter Gegenstände stellt sie sich dar. Er ist also nur so die Ausdehnung, daß er sie ebensosehr auch nicht ist. Er ist die unmittelbare Einheit des Seins und Nichtseins der Ausdehnung. Die Ausdehnung überhaupt hat dem einzelnen ausgedehnten Gegenstande gegenüber die Bedeutung, sein Allgemeines zu sein oder sein Wesen; sie ist nämlich die seine Einzelheit durchziehende Gattung. Der einzelne Gegenstand ist dies sein Allgemeines, sein Wesen, aber nicht sein Allgemeines als Allgemeines, nicht sein Wesen überhaupt, sondern das Allgemeine, wie es als ein eingeschränktes, und daher wesentlich zugleich als der Verlust seiner selbst gesetzt ist. Der einzelne ausgedehnte Gegenstand ist die Ausdehnung, wie sie nicht als Ausdehnung überhaupt, das Allgemeine, wie es nicht als Allgemeines, das Wesen wie es nicht als solches Existenz hat.

Er ist also in sich der Widerspruch der Allgemeinheit und Bestimmtheit, des Wesens und der Existenz. Das eigentlich Positive und Wahre am bestimmten ausgedehnten Gegenstande ist die Ausdehnung überhaupt, das Allgemeine, das Wesen; das ihm anhaftende Unwahre und rein Negative ist seine Bestimmtheit, die Seite seiner Existenz. Die Bestimmtheit und Existenz scheidet ihn von seinem Wesen, sie ist das Nichtsein und die Privation des Wesens. Alle und jede Bestimmtheit ist also reines Nichtsein, **omnis determinatio negatio**; das eigentlich Positive und Essentielle ist das Allgemeine. Man darf den einzelnen ausgedehnten Gegenstand nicht der Ausdehnung überhaupt gegenüber stellen; er ist ihr gegenüber nichts Selbständiges und Fürsichseiendes. Er ist ja nur die Ausdehnung überhaupt in der Form und Weise, daß er dieselbe zugleich nicht ist. Er hat seinen ganzen Gehalt und sein Bestehen nur in der Ausdehnung; dieser gegenübergestellt würde er nothwendig aufhören, ein ausgedehnter zu sein; er würde zum reinen Nichts herabsinken. Allgemein müssen wir also sagen: Alles Bestimmte ist als bestimmtes ein Unreelles, Nichtseiendes, Unwahres; Realität, Sein und Wahrheit kommt ihm nur zu, sofern es in sich zugleich die Negation seiner Bestimmtheit, d. h. Allgemeines ist.

Die Dialektik, die wir hier an einem bestimmten Gegenstande nachgewiesen haben, ist die Dialektik des Bestimmten überhaupt. Die Nothwendigkeit, die darin liegt, von dem einzelnen ausgedehnten Gegenstande, als einem Unwahren, zur Ausdehnung überhaupt, als zu dem allein Wahren fortzugehen, dieselbe führt uns auch über die Aus-

dehnung überhaupt hinaus. Auch die Ausdehnung überhaupt ist noch mit einem bestimmten Charakter gesetzt; sie kann deswegen die absolute Allgemeinheit nicht sein, weil sie ein Anderes sich zur Seite hat. Das Reich der Bestimmtheit reicht soweit, als noch einer Existenz eine andere gegenübersteht und gegenüber gedacht werden kann. Dies Andere, was der Ausdehnung gegenüber seine, hierdurch gleichfalls bestimmte, Existenz hat, ist das Denken. Ausdehnung und Denken stehen einander wie Natur und Geist gegenüber; die Ausdehnung ist das Wesen des Natürlichen, das Denken das Wesen des Geistes. Wie die Ausdehnung die Bedeutung des Allgemeinen und des Wesens für die einzelnen ausgedehnten Gegenstände hat, ebenso ist das Denken das Allgemeine und das Wesen der einzelnen denkenden Subjekte. Das einzelne denkende Subjekt ist das Denken, zugleich aber auch das Nichtsein desselben; das Denken überhaupt geht in dem einzelnen denkenden Subjekte nicht auf. Gleichfalls ist daher das einzelne denkende Subjekt in sich der Widerspruch des Wesens und der Existenz. Sein Wesen ist das Denken überhaupt, seine Existenz die Einschränkung und Bestimmtheit des Denkens. Auch ihm kommt nur insoweit Positivität und Wahrhaftigkeit zu, als es das Denken überhaupt oder sein Wesen ist; soweit es hingegen ein Einzelnes und Bestimmtes ist, ist es ein Unreelles, ein bloßes Nichtsein. Grade so ist das Denken das eigentlich Positive im einzelnen denkenden Subjekte, wie das Positive im einzelnen Lichtstrahl das Licht ist. Trotz dieser seiner Allgemeinheit ist dennoch auch das Denken überhaupt, sofern es der Ausdehnung gegenübersteht, nur eine Bestimmtheit; als Bestimmtheit ist auch

es ein Sein, welches an ihm selbst Nichtsein ist, auch es in sich der Widerspruch von Wesen und Existenz. Das Allgemeine, dessen Bestimmtheiten Denken und Ausdehnung sind, ist offenbar das Sein überhaupt. Das Denken ist, als die Ausdehnung von sich ausschließend, ein bestimmtes Sein; ebenso ist die Ausdehnung ein bestimmtes Sein, weil sie das Denken von sich ausschließt. Wir haben also ein zwiefaches bestimmte Sein. Das eine verhält sich gegen das andere ausschließend, nicht inwiefern es Sein ist, sondern inwiefern es ein Bestimmtes ist. Sein ist jedes, das Sein ihre Gemeinsamkeit, die sie beide identisch durchziehende Gattung. So gewiß die Gattung das Wesen des Einzelnen ist, ebenso gewiß ist das Sein überhaupt das Wesen des bestimmten Seins. Das bestimmte Sein ist das Sein überhaupt, so jedoch, daß es ebenso sein Nichtsein ist. Das bestimmte Sein ist die unmittelbare Einheit des Seins und Nichtseins. Das bestimmte Sein ist das Sein, welches nicht als Sein (überhaupt) existirt, also in sich der Widerspruch seiner Existenz mit seinem Wesen ist. So gewiß das bestimmte Sein durch seine Bestimmtheit Nichtsein ist, so gewiß ist das eigentliche Positive und Reelle in ihm allein das Sein.

Ein noch Allgemeineres als das Sein überhaupt kann nicht gedacht werden. In seinem Begriffe liegt es, kein Anderes sich zur Seite zu haben. Da es keine über es hinausragende Allgemeinheit mehr giebt, ist es kein Sein, welches zugleich noch Nichtsein ist, sondern es kann nur reines Sein sein. Sein Begriff ist die reine, jede Negation von sich ausschließende Positivität. Im Begriffe

seiner absoluten Allgemeinheit liegt es, daß der Widerspruch von Wesen und Existenz in ihm aufgehört habe. Seine Existenz ist das Wesen selbst; Wesen und Existenz decken in ihm einander, sind schlechthin gegen einander ausgeglichen.

Dies Sein überhaupt, die Substanz, ist nun nach Spinoza die Gottheit. Aus der Art und Weise, wie wir zu ihr gelangt sind, erhellt, daß eigentlich nur sie Existenz hat, es außer ihr kein anderes Existirende giebt. Sie ist das in allen bestimmten Existenzen positiv und wahrhaft Existirende; nur soweit die bestimmten Existenzen sie darstellen, sind sie ein Wesenhaftes; soweit sie bestimmte und von ihr verschiedene sind, sind nur Negationen, reines Nichtsein. So widersprechend und unsinnig die Behauptung ist, daß das Nichtsein Sein sei, ebenso unsinnig ist die Behauptung, daß außer der Gottheit, die das Sein überhaupt ist, bestimmte Existenzen, die als bestimmte reines Nichtsein sind, existiren.

Wenn wohl auch Cartesius und Malebranche die Gottheit als die Erhabenheit und das Hinaus über den höchsten, alle anderen unter sich befassenden, Gegensatz von Geist und Natur, Denken und Ausdehnung faßten, so behielt immer doch bei ihnen dieser Gegensatz außerhalb der Gottheit sein festes Bestehen. Die Einheit der Gegensätze und die Gegensätze selbst sind bei ihnen ein freundliches und verträgliches Nebeneinander. Anders bei Spinoza. Nach ihm ist die Gottheit die Negation der Gegensätze, aber keine ruhige und jenseits der Gegensätze liegende, sondern eine thätige, in die Mitte der Gegensätze selbst hineintretende, sie auf ihrem eigenen Gebiete bewältigende Macht.

Und das Gericht, was die Gottheit an ihnen vollzieht, ist nur das Recht, was sie aus ihrem eigenen Begriffe und Sein heraus gut heißen und affirmiren müssen. Nicht die Gottheit allein, sondern auch ihr, ihrem eigenen Begriffe einwohnende, Widerspruch begräbt sie. Das eigentliche und wahrhaftige Wesen des Denkens und der Ausdehnung ist ihre Einheit oder das Sein überhaupt. In ihrem Sich-aufheben stellen sie die reine Erhebung in ihr, über ihre entgegengesetzte Bestimmtheit hinübergreifende, allgemeine Wesen dar. Ihr wahrhaftiges Sein ist ihr Sein in der Gottheit. Spinoza faßt Denken und Ausdehnung als die beiden wesentlichen Attribute der Gottheit auf. Aber sie sind nicht in dem Sinne Attribute, daß sie zwei wesentlich unterschiedene Seiten in der Gottheit ausdrücken; in der Gottheit sind sie schlechthin ununterschiedene und nur Einheit. Allein für unsere Vorstellung, für den betrachtenden Verstand fallen sie auseinander; ihr Wesen und Ansichsein ist nur ihre Einheit.

Der Gegensatz des Denkens und der Ausdehnung ist also nun aufgehoben und verschwunden. Aber er ist nicht so aufgehoben, daß beide sich mit einander ausgesöhnt hätten, sondern so, daß sie beide selbst mit ihrem Gegensatze zugleich vernichtet sind. Nicht bloß ihr Gegensatz, sondern auch sie selbst, sofern sie noch irgend welche Selbständigkeit beanspruchen wollen, sind zu einem unberechtigten und wesenlosen Dasein herabgesunken. Ihr wahres Sein ist nicht ihr bestimmtes, in der Bestimmtheit sich auf sich beziehende Sein, sondern ihr schlechthiniges Aufgehobensein, soweit sie bestimmte sind.

Der philosophirende, denkende Geist hat sich bei die-

ser Aufhebung des Gegensatzes nicht beruhigt. Er hat Recht gethan, dagegen zu protestiren. Eine abstrakte Aufhebung und Vernichtung ist nie eine wahre Auflösung des Gegensatzes. Durch eine bloße Vernichtung wird weder er, noch überhaupt irgend Etwas in der That und Wahrheit fortgeschafft; reine Vernichtung ist ein sich selbst widersprechender und aufhebender Begriff. Daß der Gegensatz wirklich nicht untergegangen ist, oder noch richtiger, daß die Substrate seines Seins geblieben sind, liegt bei näherer Betrachtung selbst in dem eigenen Begriffe der ihn aufhebenden Macht, im Begriffe der Gottheit. Sie ist nach ihrem Begriffe das Sein, welches die reine Ununterschiedenheit und Gegensatzlosigkeit in sich selbst darstellt. Aber ist hiermit nicht aufs Klarste der eigene Gegensatz der Gottheit ausgesprochen? So gewiß ist die Gottheit im Gegensatze begriffen, als die Ununterschiedenheit nur der Unterschiedenheit, die Gegensatzlosigkeit nur dem Gegensatze gegenüber existiren und gedacht werden kann. Etwas, was die reine Negation eines Andern ist, postulirt für sich selbst das Dasein dieses Andern, setzt dies Dasein voraus. Die Ununterschiedenheit postulirt für sich selbst die Unterschiedenheit, die Gegensatzlosigkeit für sich den Gegensatz. Die Spinozistische Gottheit vermag also so wenig die abstrakte Vernichtung des unterschiedenen und entgegengesetzten Daseins zu sein, daß sie vielmehr für ihr eigenes Bestehen dasselbe voraussetzt. Das denkende und ausgedehnte, geistige und natürliche Sein muß, selbst vermöge des eigenes Begriffs der Gottheit, der Gottheit gegenüber ein selbständiges und eigenes Dasein erhalten. Wir haben somit das geistige und natürliche Sein wieder erhalten und ihr erster Gegensatz scheint, nachdem

die siegende Allgewalt des: **omnis determinatio est negatio**, gebrochen ist, zurückgekehrt zu sein.

Der philosophirende Geist versucht nun eine andere Weise der Lösung des Problems. Der Gegensatz zweier Seiten ist auch dann verschwunden, wenn die eine Seite gänzlich aufhört, zu existiren. Hierdurch wird dann natürlich die andere zur Totalität erhoben. Es treten nach Spinoza philosophische Systeme hervor, von denen die einen es sich angelegen sein lassen, den Geist, die andern, das natürliche Sein als allumfassende Allgemeinheit, als das Sein überhaupt darzustellen. Jene behaupten, das natürliche Sein sei nur eine Bestimmtheit und ein Moment des Geistes, diese, der Geist und das Denken nur eine Bestimmtheit des natürlichen Seins. Nach jenen existirt nur das Ideale, nach diesen nur das Reale. Unter bestimmte Namen gebracht, sind die einen die subjektiv idealistischen, die andern die materialistischen Systeme. Ehe jeder Standpunkt in seiner ganzen Abstraktheit auftritt, gehen ihm solche Standpunkte voran, die ihn vorbereiten und in ihn den Uebergang bilden. Der Act, durch den sich jeder sein Dasein giebt, ist der Act der rücksichtslosesten Consequenz.

Dem Materialismus geht, um mit ihm zu beginnen, der durch Locke begründete oder wenigstens durch ihn zu einem vollständigen Systeme gestaltete Empirismus voran. Cartesius hatte den Geist als das reine, alles Fremdartige aus sich herauswerfende und davon abstrahirende Sichselbstdenken bestimmt. Die Selbstgewißheit des Geistes im Elemente des Denkens sollte die Quelle sein, aus der durch freies Sichselbstbestimmen der Geist seinen Inhalt zu entnehmen habe. Damit dem Geiste der Inhalt so gewiß sei,

als er selbst sich gewiß ist, muß der Inhalt ein Produkt der Selbstgewißheit, die aus ihr und durch sie gesetzte Bestimmtheit sein. Cartesius bestimmte, nur das sei wahrer Inhalt des Geistes, was er klar und deutlich einsehe, d. h. was aus seiner innern Selbstgewißheit hervorgegangen ist. Cartesius hat wohl vermocht, die denkende Freiheit zum Principe zu erheben; aber daraus wirklich allen Inhalt abzuleiten, ist ihm unmöglich gewesen. Hätte er wirklich aus der Selbstgewißheit des Denkens allen Inhalt abgeleitet, so würde er grade hierdurch seinen Dualismus selbst aufgehoben und überwunden haben. Es wäre dann nur der Anfang der Philosophie das abstrakte, reine und noch im Gegensatze begriffene Denken gewesen; je mehr sich das Denken aus sich selbst heraus eine konkrete Erfüllung gegeben hätte, um so mehr würde es sich dem, wovon es sich anfangs losgetrennt und wogegen es sich in sich zurückgezogen hatte, selbst wieder entgegenbewegt, um so mehr seinen eigenen Gegensatz negirt und durchbrochen haben. Statt aus dem Denken allen Inhalt abzuleiten, läßt Cartesius dem Geiste seinen Inhalt, die Ideen, von der Gottheit gegeben sein. Dem Geiste sind die Ideen angeboren; seine Thätigkeit hat nur darin zu bestehen, das, was er als ein ihm Angeborenes in sich vorfindet, aufzunehmen und in sein Bewußtsein zu erheben. Angeboren sind dem Geiste alle Ideen, nicht bloß, wie wir bereits sahen, die Idee Gottes, sondern auch die übrigen, unter derselben stehenden und einen geringeren Umfang von Realität umfassenden. Gegen diese Behauptung nun, daß dem Geiste die Ideen angeboren seien und ihm also nur aus seiner eigenen Innerlichkeit heraus zufließen können, tritt Locke in Opposition.

Alle Ideen und aller Inhalt, behauptet er, kommen dem Geiste nur von Außen. Der Geist an und für sich sei leer, gleichsam ein unbeschriebenes Blatt; allein die in ihren einzelnen Gestalten durch das Medium der Sinne dem Geiste zuströmende Außenwelt vermöge ihn zu erfüllen, das Blatt zu beschreiben. Der Geist gleicht einem Gefäße, in das von Außen eine flüssige Materie gegossen wird; wie sich das Gefäß der einströmenden Materie nicht erwehren kann, ebenso vermag der Geist sich nicht der ihm durch die Außenwelt kommenden Eindrücke und der mittelst dieser sich bildenden Ideen zu erwehren. Wenn Locke nicht bloß eine äußere Erfahrung, (Sensation) sondern auch eine innere, (Reflexion) kennt, so ist doch diese letztere nicht so gefaßt, daß durch sie die Behauptung, dem Geiste komme sein Inhalt von Außen, aufgehoben würde. So gewiß das Thätige und Spontane das Höhere gegen das Leidende und Passive ist, ebenso gewiß muß behauptet werden, daß bei Locke in Wahrheit das natürliche Sein das Höhere gegen den Geist sei. Das natürliche Sein ist das gebende Princip; es giebt sich zunächst an die Sinne des Menschen dahin und führt sich durch sie hindurch dann weiter dem Verstande zu. Nur das in sich Inhaltsvolle und Positive hat Selbständigkeit und wahres Bestehen; der Geist kann vermöge seiner Leerheit nur ein unselbständiges, accidentelles und gebrochenes Dasein bedeuten. Wie nahe schon Locke dem Materialismus stand, geht besonders aus seiner Verwerfung des Gegensatzes von materiellen und immateriellen Wesen hervor. Man soll nicht materielle und immaterielle, sondern denkfähige und denkunfähige Substanzen einander gegenübersetzen. „Es könnte nämlich sehr gut sein, daß

auch die sogenannten immateriellen Wesen d. h. die Geister materiell wären, da es durchaus nicht unmöglich ist, daß Gott einem materiellen Wesen Denkfähigkeit schenkte*)." Es ist also wirklich kein zu großer Schritt, den der Materialismus thut, wenn er den von der Materie und dem natürlichen Sein unterschiedenen Geist für eine reine Chimäre erklärt und die Materie oder die Natur zur Totalität erhebt. Nur der Materie oder der Natur kommt nach dem Materialismus (derselbe hat sich im **Système de la Nature** seine vollendete Gestalt gegeben) wahre, ja ausschließliche Existenz zu. Die Natur ist aber kein ruhiges und unthätiges, sondern ein sich in sich bewegendes und thätiges Sein. „Wir bemerken bei genauerer Betrachtung zwei verschiedene Arten von Bewegungen; die eine besteht darin, daß sich die ganze Masse eines Körpers zugleich aus einem Ort in den andern begiebt, diese ist unseren Sinnen unmittelbar wahrnehmbar; die andere geht innerhalb des Körpers selbst vor und besteht in einer Veränderung des Verhältnisses seiner Molekülen zu einander; diese Veränderung nehmen wir nicht unmittelbar wahr, sondern wir erkennen sie erst nach einiger Zeit aus ihren Wirkungen. Bewegungen dieser letzteren Art treten uns im Gährungsproceß entgegen, im allmähligen Zunehmen einer Pflanze oder eines Thieres, endlich in denjenigen unmerklichen Bewegungen in unserem Gehirn, die wir mit dem Namen der intellektuellen Thätigkeiten, Denken, Wollen u. s. w. bezeichnen. In der That haben, die ihre Seele von ihrem Leibe

*) cf. Erdmann Geschichte der Philosophie, 2. Bd., 1. Abtheilung p. 54.

unterschieden, nur ihr Gehirn von ihrem Körper unterschieden. Denken ist nur eine Modifikation unseres Gehirns, ebenso wie Wollen eine andere Modifikation desselben ist*)."

Der Gegensatz von Geist und Natur ist im Materialismus aufgehoben. Von einer Versöhnung der entgegengesetzten Seiten kann aber natürlich hier noch weniger als auf dem Standpunkte Spinozas gesprochen werden. Zur Versöhnung gehört, daß beide Seiten berechtigt und anerkannt sind; hier ist der Geist in der Natur untergegangen. Es kann daher auch diese Weise der Auflösung des Gegensatzes den denkenden Geist unmöglich auf lange befriedigen. Der Materialismus ist zu widerlegen durch die Thathandlung des Geistes, durch die er von dem Materiellen abstrahirt. Es ist ein positives Faktum, daß der Geist von dem Materiellen, und nicht bloß von bestimmtem Materiellen, sondern von der Totalität desselben abstrahirt. Dies Faktum wäre unmöglich und undenkbar, wenn der Geist nur Materie wäre. Es ist nämlich unmöglich, daß Etwas von seinem Wesen und seiner Substanz abstrahire. Materie sein und es vermögen, von der Materie zu abstrahiren heißt nichts Anderes, als Materie sein und dieselbe zugleich nicht sein.

Wir richten unseren Blick auf den Gegner des Materialismus, den subjektiven Idealismus, dessen Begründer der Irländer Berkeley ist. Behauptet der Materialismus, es existire nur natürliches Sein, so umgekehrt der subjektive Idealismus, es gebe nur geistiges, nur subjektives Sein. Alles Sein, was wir Ding nennen, sagt der letz-

*) cf. Erdmann, Geschichte der Philosophie, 2. Bd., 1. Abtheilung, p. 289 u. 90.

tere, ist sein Wahrgenommenwerden. Das Ding ist nur sein Wahrgenommenwerden heißt, es ist nichts Objektives, sondern etwas rein Subjektives. Die Wahrnehmung ist ja wesentlich etwas Subjektives. Das mannigfaltige Gegenständliche, um das wir wissen, sind allein unsere Empfindungen. Im Sehen sehe ich in Wahrheit nicht einen äußeren Gegenstand mit diesen oder jenen, ihm an und für sich zukommenden, Farben, sondern ich sehe nur eine Bestimmtheit, eine Affection meines Gesichtssinnes. Im Fühlen fühle ich in Wahrheit nicht einen außer mir bestehenden Körper, sondern gleichfalls nur eine Bestimmtheit und Affection meiner selbst. Farbe und Härte sind nichts Objektives, sondern ein rein Subjektives. Ohne Sehen giebt es keine Farbe, ohne Fühlen keine Härte; also erst durch das Subjekt ist die Farbe Farbe, die Härte Härte. Es fehlt mir, da ich nur um meine Empfindungen wissen kann, aller Grund, noch von einem andern Sein, als dem Sein der Empfindungen und der inneren Wahrnehmungen zu sprechen. Es giebt also kein anderes Sein, als nur das Sein der Empfindungen und der Wahrnehmungen.

Der subjektive Idealismus hebt das natürliche Sein auf. Damit daß dies verschwunden ist, scheint auch der Gegensatz des Geistes gegen dasselbe verschwunden zu sein. Der Geist ist ja wesentlich nun als Totalität gesetzt. Totalität und Gegensatz scheinen einander zu widersprechen. Gegensatz ist nur da, wo das Gegentheil der Totalität, nämlich Einseitigkeit vorhanden ist. Bei näherer Betrachtung zeigt sich jedoch, daß in Wahrheit der Gegensatz nicht verschwunden ist. Er ist im Grunde nur aus einer Form in eine andere übergegangen. Aus der Form, in der er

am Geiste haftete, ist er in die Mitte des Geistes selbst eingedrungen, aus einem äußerlichen ein rein innerlicher geworden. Wie nämlich ist der Geist auf diesem Standpunkte beschaffen? Wir finden ihn als ein Ich, welches eine unendliche Vielheit sinnlicher Gedanken in sich trägt. Das Ich ist hier in sich selbst durchaus nicht anders als auf dem Standpunkte des Empirismus, das idealistische Ich hat denselben Inhalt wie das empirische. Nur darin unterscheidet es sich von dem empirischen, daß es den identischen Inhalt nicht wie dieses von den äußeren, den sinnlichen Dingen ableitet, für ihn nicht das einwirkende Dasein dieser voraussetzt, die Dinge nicht als eine außerhalb des Geistes bestehende Realität betrachtet. Aber wenn dem Ich seine sinnlichen Vorstellungen nicht von der Außenwelt kommen, woher denn, fragt sich, kommen sie ihm? Können sie dem Ich aus ihm selber herkommen, so daß es sie durch seine Freiheit und Selbstthätigkeit erzeugt? Der Idealismus steht an, dies zu bejahen, und er thut recht daran. Unmöglich kann das Ich aus seinem eigenen Wesen Gedanken und Vorstellungen hervorbringen, zu denen es sich wie zu einem Andern und Fremden verhält. Das Verhältniß des Geistes zu der Vorstellung eines bestimmten Baumes und das zu der Vorstellung eines bestimmten sittlichen Zweckes ist ein himmelweit verschiedenes. In der Vorstellung des sittlichen Zweckes bezieht sich der Geist wie auf sich selbst; seine Gleichheit mit sich selbst, seine Harmonie wird durch sie nicht gestört, seine Freiheit erfährt keine Schranke, kein Hemmniß. In der Vorstellung eines bestimmten Baumes ist dagegen des Geistes harmonischer Einklang wie durch einen Mißton unterbrochen, der Geist findet seine schran-

kenlose Continuität beschränkt, sein Friede ist in Kampf und Streit verkehrt. Der bestimmte sittliche Zweck zeigt dem Geiste seine Selbstthätigkeit, die Vorstellung des Baumes läßt ihn seiner Gebundenheit und Passivität inne werden. Unmöglich kann der Geist das aus sich erzeugen, worin er sich nicht auf sich bezieht, wodurch ihm seine Gleichheit mit sich verloren geht. Gleiches erzeugt nur das Gleiche aus seinem Wesen heraus, nie sein Gegentheil, das Ungleiche. Aber woher kommen denn nun dem Ich die sinnlichen Vorstellungen? Irgend woher müssen sie kommen. Der subjektive Idealismus behauptet von Gott. Gott bringt sie in uns hervor; er kann dies so gewiß, als gewiß der Geist mit dem Geiste zu verkehren vermag. Allein auch jetzt ist die Schwierigkeit nicht gehoben, sondern nur noch gesteigert. Widerstreiten die sinnlichen Vorstellungen schon dem Begriffe des endlichen Geistes, um wie viel mehr müssen sie dem Begriffe Gottes, dem absoluten Geiste widerstreiten! Was der endliche Geist nicht produciren kann, weil sein Wesen zu erhaben ist, um es zu produciren, wie sollte das der absolute Geist vermögen, dessen Wesen unendlich erhabener als das des endlichen Geistes ist! Die letzte Schwierigkeit, die der subjektive Idealismus unbeseitigt läßt, ist also die, wie der göttliche Geist, dessen Wesen noch mehr als das des endlichen Geistes von den sinnlichen Vorstellungen verschieden ist, zu den sinnlichen Vorstellungen komme.

Aus der eigenen Dialektik des subjektiven Idealismus wie Materialismus erhellt, daß der durch sie gemachte Versuch, den Gegensatz von Geist und Natur aufzuheben, ebenso einseitig und unbefriedigend ist, als der, dem wir auf dem

Standpunkte Spinozas begegneten. Der subjektive Idealismus vermag nicht, das natürliche Sein, der Materialismus nicht, den Geist hinwegzuräumen, keiner, sich die Bedeutung der in sich harmonischen Totalität zu geben. Indem es die Consequenz jedes dieser Standpunkte ist, den ihm entgegengesetzten neben sich anzuerkennen, scheinen wir damit auf unsern Ausgangspunkt, den Standpunkt des Cartesius zurückgeworfen zu sein, so daß nun Geist und Natur, Denken und Sein wieder in ihrer ganzen Selbständigkeit einander ausschließend gegenüberstehen. Eine nur *ausschließende* Selbständigkeit jeder Seite gegen die andere kann indessen nicht das Resultat der Dialektik sein. Soviel offenbar hat jede dieser Richtungen in ihrem Streben, sich zur Totalität zu machen, gezeigt, daß sie durch ihre Thätigkeit ihr Gegentheil zu treffen, auf ihren Gegensatz einzuwirken vermöge. Als Consequenz der entgegengesetzten Richtungen des Idealismus und Materialismus müssen wir daher einen solchen Standpunkt bezeichnen, auf dem Geist und Natur wohl in Selbständigkeit einander gegenübertreten, aber von dem Punkte ihrer Selbständigkeit aus auf einander einzuwirken und sich gegen einander thätig zu erweisen im Stande sind. In der Einheit, die beide Seiten mit einander eingehen, müssen sie beide sich thätig erweisen. Ueberwiegt im Setzen ihrer Einheit die Selbstthätigkeit einer Seite und wird die andere dadurch in ein um so größeres Leiden versetzt, so muß die Möglichkeit einer zweiten Einheit gegeben sein, in der umgekehrt die Selbstthätigkeit der andern Seite überwiegt und dadurch die erste ein um so größeres Leiden erfährt. Die Selbständigkeit beider Seiten wird aber für jede Einheit die Grundlage bilden müssen, durch die

Einheit nicht gefährdet, nicht aufgehoben werden können. Erscheint damit die Selbständigkeit mehr als das Substantielle und die Einheit als das Accidentelle, so wird allerdings der Dualismus von Geist und Natur den Grundton dieses Standpunktes bilden müssen und die Einheit mehr nur die Bedeutung eines mittönenden Faktors erhalten können. Man wird in gewissem Sinne den neuen Standpunkt einen zu einem neuen und verjüngten Leben gekommenen Cartesianismus heißen können.

Der Standpunkt, den wir hiermit ganz allgemein angedeutet haben, ist der, den die Kantische Philosophie einnimmt. Wir treten in den Mittelpunkt des Kantischen Systems hinein und werden vollkommen die Wahrheit des Gesagten bestätigt finden, wenn wir im Sinne Kants eine genaue Analyse des Begriffs der Erfahrung geben. Die Erfahrung drückt eine Beziehung des Geistes auf die Welt der außer ihm seienden Dinge aus; ihre Analyse wird uns das Verhältniß, was zwischen dem Geist und den äußeren Dingen oder der der Natur besteht, kennen lehren. Locke hatte behauptet, Erfahrung sei das Wahrnehmen der sinnlichen Dinge, ein Wahrnehmen, worin der Geist sich ganz passiv verhalte, alle Thätigkeit auf die Seite der sich an den Geist dahingebenden Dinge falle. Der Geist sei das weiße Blatt, was widerstands- und überhaupt thätigkeitslos von Außen, durch die äußeren Dinge beschrieben werde. Gegen diese Ansicht von der Erfahrung tritt Kant in Opposition. Würde sie die rechte und wahre sein, so müßten die Dinge grade so im Geiste gesetzt sein, wie sie außerhalb des Geistes, in ihrer reinen Beziehung auf sich sind. Verhält sich der Geist

im Wahrnehmen thätigkeitslos, so fehlt ja jede Macht, durch die die in den Geist eindringenden Dinge eine andere Gestalt annehmen und irgend eine Veränderung erfahren könnten. Nun aber läßt sich leicht zeigen, daß die Dinge im Geiste anders gesetzt sind, als sie an und für sich selbst sind. Außerhalb des Geistes stellen sie eine auseinander gehende und zersplitterte Mannigfaltigkeit dar, im Geiste ist ihr mannigfaltiges Dasein verknüpft, aufeinander bezogen und in die Form der Einheit erhoben. Die Gegenstände sind außerhalb des Geistes ein für sich seiendes Sein. Jedes Sein hat es nur mit sich zu thun und ist um das mit ihm gleichartige unbekümmert. Im Begriff ist dies an und für sich diskrete Sein geeint. Die Begriffe des Geistes von den Dingen tragen ferner den Charakter der Allgemeinheit, die Dinge selbst den der Besonderheit und Einzelheit an sich. Mein Begriff von einem Gegenstande umfaßt nämlich nicht bloß diesen einzelnen Gegenstand, sondern auch alle Gegenstände, die mit ihm gleichartig sind. Die Allgemeinheit des Begriffs ist Einheit und die Einheit Allgemeinheit. Erhebe ich also einen Gegenstand in den Begriff, so gebe ich ihm eine andere Form, als er an und für sich hat. Ich gebe ihm die Form der Allgemeinheit und Einheit; ich verändere ihn also. — Der Geist bezieht die Dinge nach dem Causalitätsverhältnisse auf einander. Er setzt die einen als Ursachen, die anderen als Wirkungen. Er giebt ihnen so die Form der Nothwendigkeit. An und für sich kommt ihnen diese Nothwendigkeit nicht zu. Das Ding, was wir Ursache nennen, stellt äußerlich ein Fürsichsein dar, ebenso das Ding, was wir Wirkung nennen. Keins dieser Fürsichsein läßt an sich die Verknüpfung erblicken, durch die Ursache

und Wirkung an einander gekettet sind. Das Causalitätsverhältniß oder die Nothwendigkeit ist also eine Form der Einheit, die die Dinge durch den Geist erhalten. Der Geist verändert sie in diese Form hinein. — Wie durch das Causalitätsverhältniß, ebenso verknüpft der Geist die Dinge nach dem Substantialitätsverhältnisse (die einen sind Substanzen, die andern Accidenzen) und ebenso nach dem Verhältnisse der Wechselwirkung. — Schon darin, daß der Geist die Dinge nur als Vielheit oder Allheit setzt, hat er eine Umwandlung mit ihnen vorgenommen. Vielheit und Allheit sind Zusammenfassungen, Einheiten. Die Dinge selbst sind auseinandergehende Selbständigkeiten, das Gegentheil solcher Einheiten. — Der Geist also verändert die Dinge, indem er sie in sich aufnimmt. Alle Veränderungen lassen sich unter den Begriff der Einheit subsumiren. Die Formen der Allgemeinheit und Nothwendigkeit sind auch nur Formen der Einheit. Der Geist verhält sich also in der That in dem Aufnehmen der Dinge nicht ausschließlich passiv, wie Locke meint, sondern er ist darin zugleich activ, ist setzend und schaffend. Sein Schaffen ist ein Formgeben; der Geist ist Formgebendes Princip. Er ist, da sich alle nach so verschiedenen Formen auf den Begriff der Einheit zurückführen lassen, alle nur Bestimmtheiten und Specifikationen dieser ausdrücken, Einheiten setzendes, einigendes Princip. — Es kann auch nicht anders sein. Der Geist ist sich auf sich beziehende, für sich seiende Einheit. Sein Wesen wird zerstört, wird ihm diese in und bei sich seiende Einheit genommen. Nothwendig muß daher, wenn er sein eigenes Wesen nicht einbüßen soll, Alles in ihm sein Wesen d. h. die Form der Einheit annehmen. Da der

unterschieden, nur ihr Gehirn von ihrem Körper unterschieden. Denken ist nur eine Modifikation unseres Gehirns, ebenso wie Wollen eine andere Modifikation desselben ist *)."

Der Gegensatz von Geist und Natur ist im Materialismus aufgehoben. Von einer Versöhnung der entgegengesetzten Seiten kann aber natürlich hier noch weniger als auf dem Standpunkte Spinozas gesprochen werden. Zur Versöhnung gehört, daß beide Seiten berechtigt und anerkannt sind; hier ist der Geist in der Natur untergegangen. Es kann daher auch diese Weise der Auflösung des Gegensatzes den denkenden Geist unmöglich auf lange befriedigen. Der Materialismus ist zu widerlegen durch die Thathandlung des Geistes, durch die er von dem Materiellen abstrahirt. Es ist ein positives Faktum, daß der Geist von dem Materiellen, und nicht bloß von bestimmtem Materiellen, sondern von der Totalität desselben abstrahirt. Dies Faktum wäre unmöglich und undenkbar, wenn der Geist nur Materie wäre. Es ist nämlich unmöglich, daß Etwas von seinem Wesen und seiner Substanz abstrahire. Materie sein und es vermögen, von der Materie zu abstrahiren heißt nichts Anderes, als Materie sein und dieselbe zugleich nicht sein.

Wir richten unseren Blick auf den Gegner des Materialismus, den subjektiven Idealismus, dessen Begründer der Irländer Berkeley ist. Behauptet der Materialismus, es existire nur natürliches Sein, so umgekehrt der subjektive Idealismus, es gebe nur geistiges, nur subjektives Sein. Alles Sein, was wir Ding nennen, sagt der letz-

*) cf. Erdmann, Geschichte der Philosophie, 2. Bd., 1. Abtheilung, p. 289 u. 90.

tere, ist sein Wahrgenommenwerden. Das Ding ist nur sein Wahrgenommenwerden heißt, es ist nichts Objektives, sondern etwas rein Subjektives. Die Wahrnehmung ist ja wesentlich etwas Subjektives. Das mannigfaltige Gegenständliche, um das wir wissen, sind allein unsere Empfindungen. Im Sehen sehe ich in Wahrheit nicht einen äußeren Gegenstand mit diesen oder jenen, ihm an und für sich zukommenden, Farben, sondern ich sehe nur eine Bestimmtheit, eine Affection meines Gesichtssinnes. Im Fühlen fühle ich in Wahrheit nicht einen außer mir bestehenden Körper, sondern gleichfalls nur eine Bestimmtheit und Affection meiner selbst. Farbe und Härte sind nichts Objektives, sondern ein rein Subjektives. Ohne Sehen giebt es keine Farbe, ohne Fühlen keine Härte; also erst durch das Subjekt ist die Farbe Farbe, die Härte Härte. Es fehlt mir, da ich nur um meine Empfindungen wissen kann, aller Grund, noch von einem andern Sein, als dem Sein der Empfindungen und der inneren Wahrnehmungen zu sprechen. Es giebt also kein anderes Sein, als nur das Sein der Empfindungen und der Wahrnehmungen.

Der subjektive Idealismus hebt das natürliche Sein auf. Damit daß dies verschwunden ist, scheint auch der Gegensatz des Geistes gegen dasselbe verschwunden zu sein. Der Geist ist ja wesentlich nun als Totalität gesetzt. Totalität und Gegensatz scheinen einander zu widersprechen. Gegensatz ist nur da, wo das Gegentheil der Totalität, nämlich Einseitigkeit vorhanden ist. Bei näherer Betrachtung zeigt sich jedoch, daß in Wahrheit der Gegensatz nicht verschwunden ist. Er ist im Grunde nur aus einer Form in eine andere übergegangen. Aus der Form, in der er

am Geiste haftete, ist er in die Mitte des Geistes selbst eingedrungen, aus einem äußerlichen ein rein innerlicher geworden. Wie nämlich ist der Geist auf diesem Standpunkte beschaffen? Wir finden ihn als ein Ich, welches eine unendliche Vielheit sinnlicher Gedanken in sich trägt. Das Ich ist hier in sich selbst durchaus nicht anders als auf dem Standpunkte des Empirismus, das idealistische Ich hat denselben Inhalt wie das empirische. Nur darin unterscheidet es sich von dem empirischen, daß es den identischen Inhalt nicht wie dieses von den äußeren, den sinnlichen Dingen ableitet, für ihn nicht das einwirkende Dasein dieser voraussetzt, die Dinge nicht als eine außerhalb des Geistes bestehende Realität betrachtet. Aber wenn dem Ich seine sinnlichen Vorstellungen nicht von der Außenwelt kommen, woher denn, fragt sich, kommen sie ihm? Können sie dem Ich aus ihm selber herkommen, so daß es sie durch seine Freiheit und Selbstthätigkeit erzeugt? Der Idealismus steht an, dies zu bejahen, und er thut recht daran. Unmöglich kann das Ich aus seinem eigenen Wesen Gedanken und Vorstellungen hervorbringen, zu denen es sich wie zu einem Andern und Fremden verhält. Das Verhältniß des Geistes zu der Vorstellung eines bestimmten Baumes und das zu der Vorstellung eines bestimmten sittlichen Zweckes ist ein himmelweit verschiedenes. In der Vorstellung des sittlichen Zweckes bezieht sich der Geist wie auf sich selbst; seine Gleichheit mit sich selbst, seine Harmonie wird durch sie nicht gestört, seine Freiheit erfährt keine Schranke, kein Hemmniß. In der Vorstellung eines bestimmten Baumes ist dagegen des Geistes harmonischer Einklang wie durch einen Mißton unterbrochen, der Geist findet seine schran-

kenlose Continuität beschränkt, sein Friede ist in Kampf und Streit verkehrt. Der bestimmte sittliche Zweck zeigt dem Geiste seine Selbstthätigkeit, die Vorstellung des Baumes läßt ihn seiner Gebundenheit und Passivität inne werden. Unmöglich kann der Geist das aus sich erzeugen, worin er sich nicht auf sich bezieht, wodurch ihm seine Gleichheit mit sich verloren geht. Gleiches erzeugt nur das Gleiche aus seinem Wesen heraus, nie sein Gegentheil, das Ungleiche. Aber woher kommen denn nun dem Ich die sinnlichen Vorstellungen? Irgend woher müssen sie kommen. Der subjektive Idealismus behauptet von Gott. Gott bringt sie in uns hervor; er kann dies so gewiß, als gewiß der Geist mit dem Geiste zu verkehren vermag. Allein auch jetzt ist die Schwierigkeit nicht gehoben, sondern nur noch gesteigert. Widerstreiten die sinnlichen Vorstellungen schon dem Begriffe des endlichen Geistes, um wie viel mehr müssen sie dem Begriffe Gottes, dem absoluten Geiste widerstreiten! Was der endliche Geist nicht produciren kann, weil sein Wesen zu erhaben ist, um es zu produciren, wie sollte das der absolute Geist vermögen, dessen Wesen unendlich erhabener als das des endlichen Geistes ist! Die letzte Schwierigkeit, die der subjektive Idealismus unbeseitigt läßt, ist also die, wie der göttliche Geist, dessen Wesen noch mehr als das des endlichen Geistes von den sinnlichen Vorstellungen verschieden ist, zu den sinnlichen Vorstellungen komme.

Aus der eigenen Dialektik des subjektiven Idealismus wie Materialismus erhellt, daß der durch sie gemachte Versuch, den Gegensatz von Geist und Natur aufzuheben, ebenso einseitig und unbefriedigend ist, als der, dem wir auf dem

Standpunkte Spinozas begegneten. Der subjektive Idealismus vermag nicht, das natürliche Sein, der Materialismus nicht, den Geist hinwegzuräumen, keiner, sich die Bedeutung der in sich harmonischen Totalität zu geben. Indem es die Consequenz jedes dieser Standpunkte ist, den ihm entgegengesetzten neben sich anzuerkennen, scheinen wir damit auf unsern Ausgangspunkt, den Standpunkt des Cartesius zurückgeworfen zu sein, so daß nun Geist und Natur, Denken und Sein wieder in ihrer ganzen Selbständigkeit einander ausschließend gegenüberstehen. Eine nur ausschließende Selbständigkeit jeder Seite gegen die andere kann indessen nicht das Resultat der Dialektik sein. Soviel offenbar hat jede dieser Richtungen in ihrem Streben, sich zur Totalität zu machen, gezeigt, daß sie durch ihre Thätigkeit ihr Gegentheil zu treffen, auf ihren Gegensatz einzuwirken vermöge. Als Consequenz der entgegengesetzten Richtungen des Idealismus und Materialismus müssen wir daher einen solchen Standpunkt bezeichnen, auf dem Geist und Natur wohl in Selbständigkeit einander gegenübertreten, aber von dem Punkte ihrer Selbständigkeit aus auf einander einzuwirken und sich gegen einander thätig zu erweisen im Stande sind. In der Einheit, die beide Seiten mit einander eingehen, müssen sie beide sich thätig erweisen. Ueberwiegt im Setzen ihrer Einheit die Selbstthätigkeit einer Seite und wird die andere dadurch in ein um so größeres Leiden versetzt, so muß die Möglichkeit einer zweiten Einheit gegeben sein, in der umgekehrt die Selbstthätigkeit der andern Seite überwiegt und dadurch die erste ein um so größeres Leiden erfährt. Die Selbständigkeit beider Seiten wird aber für jede Einheit die Grundlage bilden müssen, durch die

Einheit nicht gefährdet, nicht aufgehoben werden können. Erscheint damit die Selbständigkeit mehr als das Substantielle und die Einheit als das Accidentelle, so wird allerdings der Dualismus von Geist und Natur den Grundton dieses Standpunktes bilden müssen und die Einheit mehr nur die Bedeutung eines mittönenden Faktors erhalten können. Man wird in gewissem Sinne den neuen Standpunkt einen zu *einem* neuen und verjüngten Leben gekommenen Cartesianismus heißen können.

Der Standpunkt, den wir hiermit ganz allgemein angedeutet haben, ist der, den die Kantische Philosophie einnimmt. Wir treten in den Mittelpunkt des Kantischen Systems hinein und werden vollkommen die Wahrheit des Gesagten bestätigt finden, wenn wir im Sinne Kants eine genaue Analyse des Begriffs der Erfahrung geben. Die Erfahrung drückt eine Beziehung des Geistes auf die Welt der außer ihm seienden Dinge aus; ihre Analyse wird uns das Verhältniß, was zwischen dem Geist und den äußeren Dingen oder der der Natur besteht, kennen lehren. Locke hatte behauptet, Erfahrung sei das Wahrnehmen der sinnlichen Dinge, ein Wahrnehmen, worin der Geist sich ganz passiv verhalte, alle Thätigkeit auf die Seite der sich an den Geist dahingebenden Dinge falle. Der Geist sei das weiße Blatt, was widerstands- und überhaupt thätigkeitslos von Außen, durch die äußeren Dinge beschrieben werde. Gegen diese Ansicht von der Erfahrung tritt Kant in Opposition. Würde sie die rechte und wahre sein, so müßten die Dinge grade so im Geiste gesetzt sein, wie sie außerhalb des Geistes, in ihrer reinen Beziehung auf sich sind. Verhält sich der Geist

im Wahrnehmen thätigkeitslos, so fehlt ja jede Macht, durch die die in den Geist eindringenden Dinge eine andere Gestalt annehmen und irgend eine Veränderung erfahren könnten. Nun aber läßt sich leicht zeigen, daß die Dinge im Geiste anders gesetzt sind, als sie an und für sich selbst sind. Außerhalb des Geistes stellen sie eine auseinander gehende und zersplitterte Mannigfaltigkeit dar, im Geiste ist ihr mannigfaltiges Dasein verknüpft, aufeinander bezogen und in die Form der Einheit erhoben. Die Gegenstände sind außerhalb des Geistes ein für sich seiendes Sein. Jedes Sein hat es nur mit sich zu thun und ist um das mit ihm gleichartige unbekümmert. Im Begriff ist dies an und für sich diskrete Sein geeint. Die Begriffe des Geistes von den Dingen tragen ferner den Charakter der Allgemeinheit, die Dinge selbst den der Besonderheit und Einzelheit an sich. Mein Begriff von einem Gegenstande umfaßt nämlich nicht bloß diesen einzelnen Gegenstand, sondern auch alle Gegenstände, die mit ihm gleichartig sind. Die Allgemeinheit des Begriffs ist Einheit und die Einheit Allgemeinheit. Erhebe ich also einen Gegenstand in den Begriff, so gebe ich ihm eine andere Form, als er an und für sich hat. Ich gebe ihm die Form der Allgemeinheit und Einheit; ich verändere ihn also. — Der Geist bezieht die Dinge nach dem Causalitätsverhältnisse auf einander. Er setzt die einen als Ursachen, die anderen als Wirkungen. Er giebt ihnen so die Form der Nothwendigkeit. An und für sich kommt ihnen diese Nothwendigkeit nicht zu. Das Ding, was wir Ursache nennen, stellt äußerlich ein Fürsichsein dar, ebenso das Ding, was wir Wirkung nennen. Keins dieser Fürsichsein läßt an sich die Verknüpfung erblicken, durch die Ursache

und Wirkung an einander gekettet sind. Das Causalitätsverhältniß oder die Nothwendigkeit ist also eine Form der Einheit, die die Dinge durch den Geist erhalten. Der Geist verändert sie in diese Form hinein. — Wie durch das Causalitätsverhältniß, ebenso verknüpft der Geist die Dinge nach dem Substantialitätsverhältnisse (die einen sind Substanzen, die andern Accidenzen) und ebenso nach dem Verhältnisse der Wechselwirkung. — Schon darin, daß der Geist die Dinge nur als Vielheit oder Allheit setzt, hat er eine Umwandlung mit ihnen vorgenommen. Vielheit und Allheit sind Zusammenfassungen, Einheiten. Die Dinge selbst sind auseinandergehende Selbständigkeiten, das Gegentheil solcher Einheiten. — Der Geist also verändert die Dinge, indem er sie in sich aufnimmt. Alle Veränderungen lassen sich unter den Begriff der Einheit subsumiren. Die Formen der Allgemeinheit und Nothwendigkeit sind auch nur Formen der Einheit. Der Geist verhält sich also in der That in dem Aufnehmen der Dinge nicht ausschließlich passiv, wie Locke meint, sondern er ist darin zugleich activ, ist setzend und schaffend. Sein Schaffen ist ein Formgeben; der Geist ist Formgebendes Princip. Er ist, da sich alle nach so verschiedenen Formen auf den Begriff der Einheit zurückführen lassen, alle nur Bestimmtheiten und Specifikationen dieser ausdrücken, Einheiten setzendes, einigendes Princip. — Es kann auch nicht anders sein. Der Geist ist sich auf sich beziehende, für sich seiende Einheit. Sein Wesen wird zerstört, wird ihm diese in und bei sich seiende Einheit genommen. Nothwendig muß daher, wenn er sein eigenes Wesen nicht einbüßen soll, Alles in ihm sein Wesen d. h. die Form der Einheit annehmen. Da der

Geist die Dinge unter verschiedenen Formen der Einheit auf einander bezieht, so ist seine Einheit wesentlich eine sich in sich bestimmende, sich unterscheidende, in bestimmten Einheiten sich auslegende Einheit. Diese bestimmten Einheiten, in die sich der Geist unterscheidet und besondert, nennt Kant Kategorien. Die Kategorien sind ausschließliche Produkte des Verstandes. Zwar producirt sie der Geist nur auf Veranlassung oder im Denken eines von Außen gegebenen Stoffes. Aber sie sind von diesem gänzlich unabhängig; ihr Wesen wird total verkannt, wenn sie auch nur irgendwie als die That oder Mitthat der Dinge angesehen werden. Als Produkte des Verstandes haben sie aber nach Kant nicht die Bedeutung eines Inhaltes, sondern nur die der Formen für den mannigfaltigen, durch die Sinne dem Verstande zuströmenden Inhalt. Nicht Inhalt zu produciren, aber wohl zu formiren vermag der Verstand; aller Inhalt kommt ihm durch die Außenwelt, von den Dingen her.

Nunmehr können wir angeben, was Kant unter Erfahrung versteht. Er versteht darunter die Einheit der wahrgenommenen Dinge und der Kategorien. Daß in allen Wahrnehmungen Kategorien d. i. Produkte des Verstandes mitgesetzt sind, dies ist es, worin sich Kant specifisch von Locke, und vom vulgären Empirismus überhaupt unterscheidet. Wenn sich nach diesem der Geist in den Wahrnehmungen nur zu den Dingen, also nur zu einem Andern und Fremden verhält, bezieht er sich dagegen nach Kant in den Wahrnehmungen zugleich wesentlich auf sich selbst. Nach dieser letzteren Seite muß der Kantische Standpunkt als Idealismus bezeichnet werden. Behauptung des Ide-

alismus ist es ja, daß der Geist sich in seinem Inhalte nicht auf ein außer ihm Existirendes, sondern auf ein Subjektives, also auf sich selbst beziehe. Unterschieden ist aber der Kantische Standpunkt von dem idealistischen darin, daß er für den im Geiste vorhandenen Stoff an und für sich existirende Dinge voraussetzt. Man kann also den Kantischen Standpunkt als die die Extreme des Empirismus und Idealismus in sich vereinigende und zusammenschließende Mitte bezeichnen.

Kant macht nun daraus, daß wir mit den Dingen, indem wir sie aufnehmen, Veränderungen vornehmen, daß wir durch die subjektiven einheitlichen Formen, worein wir sie versetzen, ihr An- und Fürsichsein aufheben, einen für unser Erkennen gefährlichen, ja dasselbe zerstörenden Schluß. Wann erkenne ich ein Ding? Gewiß nur dann, wenn ich es so nehme, wie es an und für sich selbst ist. Aber so, wie es an und für sich selbst ist, vermag ich es nicht zu nehmen. Ich kann es nur in einer subjektiven Umschließung, in einer veränderten Gestalt, nur so wie es nicht an und für sich selbst geblieben ist, auffassen. Ich vermag also das Ding nicht zu erkennen. Die Einheit, die ich mit dem Dinge schließe, enthält nicht das Ansichsein des Dinges; das Ding, wie es vor meinen Geist gestellt ist, ist ein sich selbst entfremdetes Ding. Das Ding, was ich erkenne, ist ein versubjektivirtes Ding, das Ding so, wie es mir erscheint. Nur die Erscheinungen der Dinge, (Erscheinungen = subjektiv gesetzten Dinge) behauptet Kant, nicht ihr Ansichsein könne der Geist erkennen.

Was Anderes aber ist hiermit ausgesprochen, als der Dualismus von Geist und Natur. Indem ich das Ansich-

sein der Dinge nicht erkenne, bleiben sie, bleibt ihr Inbegriff, die Natur, eine sich gegen meinen Geist verschließende Undurchdringlichkeit, eine unbezwingbare Selbständigkeit. Geist und Natur sind zwei abstoßende Pole. Die Einheit und Mitte, die sie haben, einigt und vermittelt sie nicht wirklich und wahrhaft. Die Erscheinungen, worin die Natur für den Geist ist, sind unvermögend, der Natur eigenthümliches Wesen, ihre an und für sich seiende Originalität auszudrücken.

Ein ähnlicher Dualismus wie zwischen dem Geist und den Dingen findet theoretisch zwischen dem endlichen Geiste und der Gottheit Statt. Die Gottheit kann vom Geiste ebenso wenig erkannt werden, als die Dinge. Der Grund hiervon liegt in dem Charakter ihrer Uebersinnlichkeit. Der Verstand nämlich, das Vermögen des Erkennens, ist nach Kant nur auf die Sinnlichkeit eingeschränkt. Die äußeren Dinge werden durch die Sinne unsere Empfindungen; in Form der Empfindungen sind sie nicht mehr ihr ursprüngliches Ansichsein; sie haben so wesentlich schon eine subjektive Gestalt angenommen. Diese in Form der Empfindungen bereits subjektiv gesetzten Dinge bilden den ausschließlichen Inhalt und Stoff des Erkennens. Ist so der Empfindungsstoff der einzige, worauf das Erkennen gerichtet ist, so müßte, um Gegenstand des Erkennens werden zu können, die Gottheit in ihr Gegentheil herabgesunken, zu einem sinnlichen Dinge geworden sein. Ja wenn es möglich wäre, daß sie ihre Uebersinnlichkeit gegen die Form percipirbarer Dinglichkeit vertauschen könnte, auch dann würde sie nach ihrem Ansichsein so gewiß nicht erkannt werden können, als ja das Wesen und Ansich der

sinnlichen Dinge auch nicht erkannt werden kann. Das Erkennen erkennt nur die Erscheinungen, nicht das Ansichsein der Dinge. Der Verstand muß also das Erkennen des Uebersinnlichen aufgeben. Werden die Kategorien, dies Medium wodurch der Verstand allein der Erkenntniß fähig ist, auf das Uebersinnliche bezogen, so erzeugen sie Widersprüche und zeigen hierin dem Verstande seine Grenzen und Schranken. Ja der Verstand kann nicht nur nicht erkennen, was die Gottheit ist, er vermag auch nicht einmal zu erkennen, daß sie ist. Der Verstand hat es nur mit Begriffen zu thun; zwischen Begriff aber und Sein ist eine unübersteigliche Kluft. Wie die gedachten hundert Thaler noch keine wirklichen sind, ebenso enthält der Begriff Gottes noch nicht sein Sein und seine Wirklichkeit. Gott ist mithin für das Erkennen ein realitätsloses Ideal.

Der Geist bezieht sich aber auf die Dinge nicht bloß theoretisch, sondern auch praktisch. Die praktische, nicht durch die Empfindung und den Verstand, sondern durch den Willen vermittelte Beziehung des Geistes auf die Dinge neutralisirt die Einseitigkeit, in die der Geist theoretisch gestellt ist. Im theoretischen Verhalten gelten dem Geiste die Dinge als das Wesen; es liegt ihm Alles daran, sich ihr Wesen aufzuschließen und sich damit zu erfüllen. Im praktischen Verhalten umgekehrt ist sich der Geist das Wesen und sein Bemühen geht dahin, seine Wesentlichkeit und Wahrhaftigkeit in das natürliche Sein einzuführen, dies dadurch in seiner Bestimmtheit zu negiren. Der theoretische Geist empfängt Inhalt und ist also, wenn man nicht seine synthesirenden Formen für Inhalt ansehen will, an und für sich inhaltslos. Der praktische Geist setzt und giebt Inhalt,

ist keine bloß aufnehmende, sondern schaffende, durch die Produkte ihres Schaffens die natürlichen Dinge bewältigende und umgestaltende Form. Der theoretische Geist ist, weil er seinen Inhalt von Außen empfängt, passiv, determinirt und abhängig, der praktische Geist, weil er durch den aus sich geschöpften Inhalt die Dinge determinirt, vielmehr unabhängig und frei. Der theoretische Geist unterwirft sich dem Natursein, der praktische beherrscht es und bethätigt sich daran als Gesetze gebende (autonomische) und freie Macht.

Wird nun nicht vielleicht durch die praktische Beziehung des Geistes auf das Natürliche die Kluft, durch welche Geist und Natur im theoretischen Verhalten geschieden sind, durchbrochen? So wenig, wie wir erkennen werden, daß sie vielmehr noch vergrößert, ihre Ueberbauung nur noch unmöglicher gemacht wird. Es ist der Proceß der Sittlichkeit, worin sich der praktische Geist auf das Natürliche bezieht. Das Ziel, was der Geist in diesem Processe zu erreichen strebt, ist, die Natur, mit der er sich ursprünglich verknüpft findet, unter seine freie Gesetzgebung zu bringen, sie der Macht seiner Gesetze zu unterwerfen. Der Geist vermag dies Ziel nicht zu erreichen; er muß in dem Processe die traurige Erfahrung machen, daß er stets zugleich durch das beherrscht wird und beherrscht bleibt, was ihm vollkommen unterworfen sein sollte. Worin besteht nämlich näher der Proceß der Sittlichkeit? Er besteht in der That des Willens, sich mit Unterdrückung der Naturtriebe und Begierden seinen Inhalt aus dem Moralgesetze zu entnehmen und diesen Inhalt im Leben, in der Außenwelt zu bethätigen. Sittlichkeit ist freie Willensthat, die nur vermittelst der Negation sich auf sich beziehende Positivität ist. Das das Wesen des Geistes con-

stituirende Moralgesetz ist das Positive, die Naturtriebe sind das Negative. Aber nicht nur gegen die Naturtriebe, sondern bestimmter auch gegen sich selbst ist in der thätigen Sittlichkeit der Wille im Kampfe begriffen. Wohl Aufgabe und Bestimmung des Willens ist es, die bestimmten Tugendgesetze und Pflichtgebote des Moralgesetzes in sich aufzunehmen und auszuführen. Der Wille aber in seiner Wirklichkeit, von dem Principe der Selbstliebe und Selbstsucht ergriffen, bestimmt sich ebenso oft und vielleicht noch öfter für die Naturtriebe, läßt diese seine einzige Erfüllung sein. Der Wille ist daher an sich selbst ein gedoppelter, moralischer und natürlicher, reiner und empirischer, allgemeiner und besonderer Wille. Um sich als den moralischen, reinen und allgemeinen zu bethätigen, hat er sich als den natürlichen, empirischen und besonderen zu negiren. Also nicht mit den Naturtrieben als solchen, sondern mit ihnen, sofern sie von ihm in seine eigene Innerlichkeit aufgenommen und als Macht anerkannt sind, kämpft der Wille im Processe der Sittlichkeit. Es ist kein Kampf mit Fleisch und Blut, sondern des Geistes wider den Geist, wider den Geist, der sich mit Fleisch und Blut erfüllt hat; wider Fleisch und Blut, das durch die Freiheit des Geistes zu geistiger Kraft erhoben ist. Nach Kant ist dieser Kampf des moralischen und allgemeinen Willens wider den natürlichen und besonderen Willen ein Letztes und Höchstes. Eine vollständige Ueberwindung des letzteren durch den ersteren soll unmöglich sein. Der absolute Sieg des allgemeinen Willens über den besonderen würde den Menschen in den Zustand der Heiligkeit erheben. Wirkliche und vollkommne Heiligkeit aber, dies höchste Gut, vermag der Mensch nicht

zu erreichen. Der moralische und allgemeine Wille bleibt mithin immer für den Menschen, da dieser ihm keine absolute Herrschaft verschaffen kann, ein unerreichtes, jenseits der Wirklichkeit liegendes Sollen. Der allgemeine Wille soll der wirkliche und allein der wirkliche sein, ist es aber in absolutem Sinne nicht; er behält den natürlichen Willen stets als seine Grenze und Schranke außer sich.

Wir sehen also, daß wie das theoretische, so auch das praktische Verhalten des Geistes zur Natur in einen Dualismus von Geist und Natur ausläuft. Die Natur bleibt in Form von Naturtrieben, Begierden und Neigungen dem sich aus seinem Wesen heraus bestimmenden Geiste ein selbständiger Faktor gegenüber, ja sie hat diese unbezwingbare Selbständigkeit selbst durch den Geist, durch die ihr von ihm gegebene Macht. Der große Unterschied findet allerdings zwischen dem theoretischen und praktischen Dualismus Statt, daß, während jener absolut fixirt ist, dieser dagegen durch die sich vollbringende moralische Kraft des Geistes die Bestimmung hat, zu verschwinden. Der letztere soll nicht sein und es ist auch die reale Möglichkeit seines allmähligen Verschwindens und seines dereinstigen Nichtseins gesetzt. Seine vollständige Aufhebung aber wird von Kant in das jenseitige, das zukünftige Leben verlegt. Da der Begriff des Geistes in der vollendeten Moralität, der Heiligkeit des Willens besteht, und eine Nothwendigkeit darin liegt, daß jedes Wesen seinen Begriff wirklich erreiche, so muß dem Geiste von der Gottheit eine unendliche Zeit gegeben werden, in der ihm die Realisirung seines Begriffes möglich ist.

Im Zustande der vollendeten Moralität ist allerdings

der Gegensatz von Geist und Natur aufgehoben. Abgesehen von dem Charakter der Jenseitigkeit dieser Moralität, kann diese Aufhebung keineswegez eine Versöhnung der entgegengesetzten Seiten genannt werden. Wie Kant die Moralität faßt, geht die Naturseite in ihr abstrakt unter. Versöhnung ist aber nur da, wo beide ihre Negativität gegen einander aufhebenden Glieder zugleich wesentlich erhalten bleiben. Dies Unrecht, was er der Naturseite angethan, (und ein Unrecht ist es wirklich, weil die wahre Moralität nicht die Vernichtung, sondern die Verklärung der Natur, als solche aber zugleich ihre Aufbewahrung ist) sucht Kant in anderer Weise, durch ein Unrecht, was er nun der Moralität anthut, wieder gut zu machen. Er erkennt in der Idee, die er vom höchsten Gut aufstellt, die Natur ausdrücklich als ein Gut an. Die Idee des höchsten Gutes umfaßt nach ihm zwei Güter, wovon das eine und primäre die moralische Gesinnung, das andere und secundäre die Glückseligkeit ist. In der Idee der Glückseligkeit ist die Naturseite anerkannt; Glückseligkeit ist nämlich nichts Anderes als die Harmonie des Naturgefühls, die volle Befriedigung derjenigen Bedürfnisse und Ansprüche, die die Naturseite des Menschen macht. So sehr beide, die moralische Gesinnung wie die Glückseligkeit, Güter sind, ist doch ihr Wesen und ihre Substanz eine gänzlich verschiedene. Wo moralische Gesinnung ist, braucht keine Glückseligkeit, wo diese ist, keine moralische Gesinnung zu sein. Die moralische Gesinnung vermag nicht Ursache der Glückseligkeit, diese nicht Ursache der moralischen Gesinnung zu sein. Indem beide in keinem Causalitätsverhältnisse zu einander stehen, kann das Dasein ihrer Einheit oder des höchsten Gutes nicht von ihnen aus-

gehen. Nur das Wesen vermag ihrer Einheit, dem höchsten Gute, Dasein zu geben, was die absolute Causalität sowohl des Moralgesetzes, überhaupt des endlichen Geistes, als auch der Natur ist. Dies Wesen ist Gott. Im Bereiche der göttlichen Kraft liegt das Vermögen, das eine Gut mit dem andern zu synthesiren. So gewiß das höchste Gut sein muß, ebenso gewiß muß Gott sein. Gott ist nach Kant Postulat der praktischen Vernunft, ein Postulat, dessen Nothwendigkeit durch die Annahme und Voraussetzung des höchsten Gutes herbeigeführt wird.

In der Idee des höchsten Gutes, könnte man also sagen, oder in der Idee Gottes sei von Kant der Dualismus von Geist und Natur durchbrochen und überwunden. Allein er ist im Grunde auch darin nicht überwunden. Einmal nämlich verlegt Kant die Realität des höchsten Gutes in das jenseitige Leben; im diesseitigen Leben bleiben also moralische Gesinnung und Glückseligkeit im dualistischen Verhalten gegen einander. Zweitens ist in Wahrheit auch ihre jenseitige Einheit kein Aufhören ihres dualistischen Verhaltens. Nämlich auch in ihrer Einheit bleiben beide Seiten, da die Einheit nur durch ein Hinzugefügtwerden der einen zur andern zu Stande kommt, und also nur eine mechanische Zusammensetzung, keine organische Durchdringung ist, einander äußerlich und gegen einander gleichgültig. — Als Causalität des Geistes und der Natur ist Gott wohl die Einheit beider, aber daß er dieselbe sei, wird keineswegs von Kant accentuirt, die Einheit wird nicht als der Begriff und die Definition Gottes ausgesprochen.

Als die gemeinsame Aufgabe aller auf das Kantische folgenden philosophischen Systeme bis in die Gegenwart

hinein muß die Ueberwindung des Dualismus angegeben werden, mit dem die Kantische Philosophie beginnt und schließt. Eine Philosophie, die sich nach Kant von dieser Aufgabe ausschließt, hört auf, ein welthistorisches Glied zu sein; ja sie hört durch ihren partikularen Charakter im Grunde auf, überhaupt Philosophie zu sein. Kant hat der neuesten Philosophie das Thema gestellt; nicht hinsichtlich des Themas, sondern allein in der unterschiedenen Weise seiner Bearbeitung unterscheiden sich die nach ihm folgenden einzelnen Systeme. Die sich zu vollen Systemen ausbreitenden verschiedenen Bearbeitungen verhalten sich jedoch nicht als extreme Einseitigkeiten, sondern als Entwicklungsstufen zu einander, von denen die jedesmal höhere die früheren als überwunden und als Moment in sich schließt.

Unmittelbar an das Kantische schließt sich das System Fichtes an. Die Aufgabe, die die Philosophie zu lösen hat, den Dualismus zwischen Geist und Natur durch Zurückführung in seine allgemeine und ursprüngliche Einheit zu beseitigen und zu überwinden, ist von Fichte aufs Bestimmteste erkannt. Als die allgemeine und principielle Einheit, die als ihre wesentlichen Seiten sowohl den der Natur entgegengesetzten Geist als auch die dem Geiste entgegengesetzte Natur umfaßt, bestimmt Fichte das Ich. Das Ich ist der Quellpunkt alles Seins nnd aller Gedanken. Nur das ist erkannt und begriffen, was mit Nothwendigkeit aus ihm begriffen ist. Was sich aus dem Ich nicht begreifen läßt, hört auf, ein wirkliches und wahrhaftes Sein zu sein, ist überhaupt kein Sein, nur ein verschwindender Schein, eine wesenlose Chimäre. Das System Fich-

gehen. Nur das Wesen vermag ihrer Einheit, dem höchsten Gute, Dasein zu geben, was die absolute Causalität sowohl des Moralgesetzes, überhaupt des endlichen Geistes, als auch der Natur ist. Dies Wesen ist Gott. Im Bereiche der göttlichen Kraft liegt das Vermögen, das eine Gut mit dem andern zu synthesiren. So gewiß das höchste Gut sein muß, ebenso gewiß muß Gott sein. Gott ist nach Kant Postulat der praktischen Vernunft, ein Postulat, dessen Nothwendigkeit durch die Annahme und Voraussetzung des höchsten Gutes herbeigeführt wird.

In der Idee des höchsten Gutes, könnte man also sagen, oder in der Idee Gottes sei von Kant der Dualismus von Geist und Natur durchbrochen und überwunden. Allein er ist im Grunde auch darin nicht überwunden. Einmal nämlich verlegt Kant die Realität des höchsten Gutes in das jenseitige Leben; im diesseitigen Leben bleiben also moralische Gesinnung und Glückseligkeit im dualistischen Verhalten gegen einander. Zweitens ist in Wahrheit auch ihre jenseitige Einheit kein Aufhören ihres dualistischen Verhaltens. Nämlich auch in ihrer Einheit bleiben beide Seiten, da die Einheit nur durch ein Hinzugefügtwerden der einen zur andern zu Stande kommt, und also nur eine mechanische Zusammensetzung, keine organische Durchbringung ist, einander äußerlich und gegen einander gleichgültig. — Als Causalität des Geistes und der Natur ist Gott wohl die Einheit beider, aber daß er dieselbe sei, wird keineswegs von Kant accentuirt, die Einheit wird nicht als der Begriff und die Definition Gottes ausgesprochen.

Als die gemeinsame Aufgabe aller auf das Kantische folgenden philosophischen Systeme bis in die Gegenwart

hinein muß die Ueberwindung des Dualismus angegeben werden, mit dem die Kantische Philosophie beginnt und schließt. Eine Philosophie, die sich nach Kant von dieser Aufgabe ausschließt, hört auf, ein welthistorisches Glied zu sein; ja sie hört durch ihren partikularen Charakter im Grunde auf, überhaupt Philosophie zu sein. Kant hat der neuesten Philosophie das Thema gestellt; nicht hinsichtlich des Themas, sondern allein in der unterschiedenen Weise seiner Bearbeitung unterscheiden sich die nach ihm folgenden einzelnen Systeme. Die sich zu vollen Systemen ausbreitenden verschiedenen Bearbeitungen verhalten sich jedoch nicht als extreme Einseitigkeiten, sondern als Entwicklungsstufen zu einander, von denen die jedesmal höhere die früheren als überwunden und als Moment in sich schließt.

Unmittelbar an das Kantische schließt sich das System Fichtes an. Die Aufgabe, die die Philosophie zu lösen hat, den Dualismus zwischen Geist und Natur durch Zurückführung in seine allgemeine und ursprüngliche Einheit zu beseitigen und zu überwinden, ist von Fichte aufs Bestimmteste erkannt. Als die allgemeine und principielle Einheit, die als ihre wesentlichen Seiten sowohl den der Natur entgegengesetzten Geist als auch die dem Geiste entgegengesetzte Natur umfaßt, bestimmt Fichte das Ich. Das Ich ist der Quellpunkt alles Seins nnd aller Gedanken. Nur das ist erkannt und begriffen, was mit Nothwendigkeit aus ihm begriffen ist. Was sich aus dem Ich nicht begreifen läßt, hört auf, ein wirkliches und wahrhaftes Sein zu sein, ist überhaupt kein Sein, nur ein verschwindender Schein, eine wesenlose Chimäre. Das System Fich-

tes ist durch dies sein Princip subjektiver Idealismus. Die subjektive idealistische Auflösung des Gegensatzes von Geist und Natur haben wir bereits in der vorkantischen Periode bei Berkeley gefunden. Wenn schon der Standpunkt des Fichte und der des Berkeley im Allgemeinen derselbe ist, findet doch zwischen beiden der Unterschied Statt, daß jener den subjektiven Idealismus einmal zu einem in sich begründeten und geschlossenen System ausgebildet und ihn zweitens aus der Sphäre der Empfindung mehr in das Vorstellen und Denken erhoben hat. Der principale Satz des Berkeley lautet: Alles äußere Sein ist nichts als Empfindung, der des Fichte: Alles äußere Sein nichts als Vorstellung und Gedanke. Der identische Satz beider aber ist: Alles Sein ist ein rein Subjektives; es giebt kein Aeußeres als solches, das Aeußere ist in Wahrheit ein dem Ich Angehöriges.

Der subjektive Idealismus ist schon eine wesentliche Seite des Kantischen Systems, der Fichtianismus daher in Wahrheit nur die nahe liegende Consequenz des Kantianismus. Der nothwendige Hervorgang des Fichteschen Standpunktes aus dem Kantischen dürfte sich in folgender Weise ergeben. Kant behauptet: Der Geist kann nur die Erscheinungen erkennen, nicht die Dinge an sich. Unter Erscheinungen, wie wir gesehen, sind die Dinge zu verstehen, wiefern sie dem Geiste erscheinen, sich auf ihn beziehen, durch ihn eine andere Gestalt und Form erhalten haben, kurz subjektivirt sind. Der Geist kann nur Erscheinungen erkennen heißt, er kann nur das erkennen, was durch ihn seine eigene Gestalt und Form angenommen hat, was also wesentlich ein durch ihn Gesetztes, ein Subjektives ist. Aus

diesem Satze: Der Geist kann nur Erscheinungen erkennen, folgt mit nothwendiger Consequenz, daß auch die Dinge an sich nichts weiter als Erscheinungen, nur ein durch den Geist Gesetztes, ein Subjektives sind. Deswegen sind die Dinge an sich Erscheinungen, weil sie in der That die Beziehung auf den Geist (durch die Beziehung auf den Geist wird Etwas zu einem Erscheinenden) an sich tragen. Sie haben die Beziehung auf den Geist darin an sich, daß sie durch ihn von den Erscheinungen unterschieden, als ein Anderes als die Erscheinungen gesetzt werden. Damit daß ihr Unterschied ein durch den Geist Gesetztes ist, sind auch sie ein durch ihn Gesetztes; nämlich allein vermittelst dieses Unterschiedes haben sie ihr Bestehen, sind sie das, was sie sind. Aus dem Satze: Der Geist erkennt nur Erscheinungen, folgt, daß auch der Unterschied (dieser gehört ja der Erkenntniß an) von Erscheinungen und Dingen an sich nur Erscheinung d. h. ein Subjektives sei. Ist der Unterschied nur Erscheinung und ein Subjektives, so sind damit die Dinge an sich von den Erscheinungen nicht verschieden, sondern fallen mit ihnen ganz und gar zusammen. Dies nun, daß auch die Dinge an sich nur Erscheinungen d. h. ein Subjektives sind, ist die wesentliche Behauptung Fichtes. Fichte weis't den Dingen an sich ihre Stelle im Ich an; sie sollen im Ich eine Seite dem Ich gegenüber bilden. Fichte macht das Kantische Ding an sich zum Nicht-Ich, welches Nicht-Ich aber allein im Ich seine Existenz hat. Ein bloßes Nicht-Ich ist im Grunde auch schon bei Kant das Ding an sich, nur kein Nicht-Ich, was ausschließlich im Ich, sondern was schlechterdings außerhalb des Ich existirt. Das Nicht-Ich entbehrt in sich aller positiven Bestimmungen

und Prädikate; in keiner Weise läßt sich von ihm noch etwas Anderes, als daß es das Gegentheil des Ich sei, aussagen. Das Kantische Ding an sich ist auch nur das bestimmungs- und prädikatslose Gegentheil des Ich. Die Bestimmungen und Prädikate gehören nicht dem Dinge an sich, sondern der Erscheinung an.

Mehr noch als aus dem Begriffe der Dinge an sich folgt aus dem Begriffe des Ich, daß es kein außerhalb des Ich befindliches, an und für sich selbständiges Sein geben könne. Das Wesen des Ich besteht im Wissen. Sein Wissen vollbringt das Ich schlechthin in sich, in den Grenzen seines Seins. Das Objekt, um welches das Ich weiß, kann nicht außerhalb des Ich liegen, sondern muß in das Ich selbst hineinfallen. Was innerhalb des Ich ist und vorgeht, ist ein schlechthin durch das Ich Gesetztes und Hervorgebrachtes. Keine Macht ist im Stande in das Ich einzubrechen und es zum Boden ihrer Thaten zu machen. Alles Thun im Ich ist das Thun des Ich selbst. Aber ist Alles, um was das Ich weiß, ein durch das Ich Gesetztes, so folgt, daß nicht nur die bestimmten dinglichen Vorstellungen, sondern auch die Dinge an sich durch das Ich selbst gesetzt, nicht von Außen, sondern aus dem Ich selbst hergekommen seien. Das Ich, was nur um das durch es selbst Gesetzte wissen kann, begreift sich selbst nicht, wenn es von einem außerhalb seiner selbständig bestehenden Dinge an sich spricht; das Ding an sich hat zu seinem ausschließlichen Boden das Ich, ist Produkt des Ich, wohl ein Entgegengesetztes gegen das Ich, aber nur innerhalb des Ich. Das Ding an sich ist als das im

Ich durch das Ich gesetzte qualitätslose Entgegengesetzte des Ich nichts Anderes als ein Nicht-Ich im Ich.

Der Geist oder das Ich hat bei Fichte die Bedeutung, Totalität zu sein. Was wir Ding oder natürliches Sein nennen, ist kein außerhalb des Ich Bestehendes und an und für sich Selbständiges, sondern nur eine Seite im Ich. Das Ich ist die Einheit seiner selbst und der Dingheit, der Dingheit ebenso sehr in ihrer Abstraktion und Unterschiedslosigkeit, als in ihren Unterschieden und bestimmten Qualitäten. Der Kantische Dualismus ist also jetzt verschwunden, der Gegensatz, den der Geist gegen ein Anderes außer ihm hatte, getilgt. Wir haben jetzt näher das die Totalität beanspruchende Ich zu fixiren und zu sehen, wie es in seinem Innern aussieht. Unser Augenmerk muß darauf gerichtet sein, ob der am Ich verschwundene Dualismus und Gegensatz auch im Ich verschwunden sei. Würde er nicht im Ich verschwunden sein, sondern statt der Form der Aeußerlichkeit und Auswendigkeit gegen das Ich nur die der Innerlichkeit angenommen haben, so müßte der Fichtesche Idealismus für ebenso unwahr d. h. für ein ebenso einseitiger Versuch, den Dualismus zu durchbrechen, angesehen werden, als der im Vorigen kritisirte abstrakte Idealismus des Berkeley.

Das Ding an sich oder die reine Dingheit ist in das Ich eingekehrt. Offenbar wird sie dann ganz dem Ich angehören und im Ich dem Ich selbst in keiner Weise mehr entgegengesetzt sein können, wenn sie sich aus dem Wesen des Ich begreifen läßt. Das Ich hat die Dingheit in sich; sie soll ihm von Außen nicht kommen; sie muß also aus seiner eigenen Innerlichkeit herausfließen. Vermag Fichte

nach dem Gesetze der Nothwendigkeit aus dem reinen Ich heraus die Dingheit abzuleiten, man muß es ihm dann glauben, daß das Ich sowohl Totalität als auch Harmonie, und als harmonische Totalität die vollständige Ueberwindung des Kantischen Dualismus sei. Das Ich, wovon die Deduktion anzuheben hat, muß die reine Abstraktion von allem bestimmten Dinglichen (von den bestimmten dinglichen Vorstellungen) wie von dem Dinglichen überhaupt oder dem Dinglichen in seiner unterschiedslosen Allgemeinheit sein. Von demjenigen Ich muß ausgegangen werden, welches sich rein nur zu sich selbst verhält, selbst die Gegenständlichkeit ist, auf die es sich bezieht, Wissen seiner selbst in dem Sinne ist, daß das gewußte Objekt mit dem wissenden Subjekt vollkommen identisch ist. Es muß in diesem Ich die innere Nothwendigkeit aufgezeigt werden, daß es zu einem solchen Ich werde, was sich zu einem Andern als es selbst ist, verhält, was eine Gegenständlichkeit hat, die nicht mehr die eigene und seine ist, was sich im Wissen auf ein Objekt bezieht, welches von ihm, dem wissenden Subjekte, verschieden ist. Wir nennen das Ich, dessen Gegenstand das Ich selbst ist, Selbstbewußtsein, das Ich hingegen, dessen Gegenstand ein von dem wissenden Ich Verschiedenes ist, Bewußtsein. Es muß das Bewußtsein aus dem Selbstbewußtsein begriffen oder nachgewiesen werden, daß dieses in jenes nothwendig überzugehen habe. Ist dieser nothwendige Hervorgang des Bewußtseins aus dem Selbstbewußtsein aufgezeigt, so bleibt dann noch Eins, welches das weniger Schwierigere ist, zu leisten übrig, nämlich das Bewußtsein in das Selbstbewußtsein zurückzuführen. Das Bewußtsein ist als die Beziehung des Ich

auf eine von ihm verschiedene Gegenständlichkeit, nämlich auf die Dingheit, Dualismus und Gegensatz des Ich in sich selbst. Bei dieser Gegensätzlichkeit darf nicht stehen geblieben, sondern sie muß in die Einheit zurückgeführt werden. Ist sie wirklich mit Nothwendigkeit aus der Einheit hervorgegangen, so liegt in diesem Hervorgange auch schon die Gewißheit, daß sie in dieselbe zurückgehen werde. Was aus der Einheit hervorgegangen ist, behält damit, selbst in seiner Gegensätzlichkeit, dieselbe an sich und kann sich ihrer, als der einmal wieder über sie übergreifenden Macht, nicht erwehren. Durch den mit Nothwendigkeit erfolgten Rückgang des Bewußtseins in das Selbstbewußtsein wird sich das Ich dann als harmonische, schlechthin in sich versöhnte Totalität ausweisen.

In anderer Form können wir uns über die Aufgabe, die Fichte, um nicht das Ich aus einem äußeren in einen innern Dualismus zu verwickeln, zu lösen hat, also aussprechen. Das Ich, welches selbst die Gegenständlichkeit ist, um die es weiß, ist das unendliche, dagegen das Ich, welches sich zu einem von ihm verschiedenen Gegenständlichen, zu einem Dinglichen, verhält, das endliche Ich. Jenes ist das unendliche, weil es an seiner Gegenständlichkeit keine Grenze und Schranke hat, dies das endliche, weil es dieselbe daran hat. Das letztere nimmt da sein Ende, wo seine Gegenständlichkeit beginnt, das erstere ist in die Gegenständlichkeit hinein erweitert, bezieht sich in dieser auf sich selbst. Die zu lösende Aufgabe besteht in dem Nachweise, daß das unendliche Ich in das endliche überzugehen und aus diesem wieder in sich zurückzukehren habe. Es muß als innerlich nothwendig dargethan werden, daß zum We-

sen des unendlichen Ich seine Verendlichung, zum Wesen des endlichen Ich seine Verunendlichung gehöre. Gehört die eine Seite selbst mit zum Wesen der andern hinzu, so wird sie sich in der Andern nicht wie auf ein wirkliches Andere, sondern wie auf sich selbst beziehen, in der andern vollkommne Harmonie mit sich selbst bleiben müssen.

Betrachten wir nun das uns vorliegende System Fichtes, so finden wir, daß er in der so bezeichneten Weise die Aufgabe zu lösen nicht vermocht hat. Der Act, worin sich das Ich als Selbstbewußtsein oder als unendliches Ich setzt, steht bei ihm in keiner innerlich nothwendigen Gemeinschaft mit demjenigen, worin es sich als Bewußtsein und als endliches Ich bethätigt Beide Acte fallen vielmehr gänzlich auseinander; wie das Ich, was den ersten vollzieht, den zweiten vollziehen könne, ist eine reine Unbegreiflichkeit. Aber findet kein nothwendiger Hervorgang des Bewußtseins aus dem Selbstbewußtsein, des endlichen aus dem unendlichen Ich Statt, so kann es dann ganz natürlich auch keinen vollkommnen Rückgang des ersteren in das letztere geben. Fichte giebt sich alle nur erdenkliche Mühe; diesen Rückgang zu bewerkstelligen; aber eine vollkommne Zurückführung gelingt ihm nicht. Er muß es zuletzt offen aussprechen, daß das Streben zum unendlichen Ich für das endliche Ich das Letzte und Höchste sei. Das Streben vermag seinen Zielpunkt nur so zu erreichen, daß es zugleich stets und ewig davon geschieden bleibt. Die Einheit, die das, dessen Begriff nur im Streben besteht, mit seinem Zielpunkte zu erlangen im Stande ist, kann nur eine imaginäre sein. Mit dieser imaginären, unwirklichen Einheit schließt Fichte; er leihet ihr die Bezeichnung des Glau-

bens. Glaube des endlichen Ich ist es, unendliches zu werden; das wirkliche Bewußtsein, daß es dasselbe geworden sei, fehlt ihm und muß ihm fehlen. — Es erhellt also, daß der subjektive Idealismus Fichtes ein dualistischer Standpunkt sei. So wenig ist der Dualismus überwunden, daß er durch die Form der Innerlichkeit im Ich nur noch mehr geschärft, dem Ich selbst nur noch unendlich fühlbarer geworden ist. Hat Fichte es selbst nicht vermocht, den Dualismus zu bewältigen, dies muß ihm zugestanden werden, daß er für die wirkliche und wahrhafte Ueberwindung eine wesentliche und nothwendige Vorstufe realisirt habe. Es ist eine unumstößliche Wahrheit, daß, um wirklich überwunden zu werden, aller äußere Gegensatz zuvor zum innern d. h. zum Widerspruche geworden sein müsse, daß er nur, durch diesen hindurchgegangen, der letzten und höchsten Versöhnung theilhaftig werden könne.

Fichte geht in seinem System von der Einheit des Ich und zwar des unendlichen Ich, von der Einheit des reinen, sich abstrakt nur zu sich selbst verhaltenden Selbstbewußtseins aus. Grade wie Cartesius behauptet auch er, daß die Philosophie allein mit dem schlechthin Gewissen anzufangen und aus ihm heraus allen Inhalt zu deduciren habe. Das schlechthin Gewisse und Unbezweifelbare aber kann kein Anderes, als nur das Ich sein. Das Ich vermag von allem Anderen, auch von allem bestimmten, aus ihm selbst herfließenden, Inhalte zu abstrahiren, nur nicht von sich in seiner reinen, über dem Boden jeder Bestimmtheit stehenden, Allgemeinheit. Alles das, wovon es abstrahirt, setzt es in der Abstraktion und durch sie als ein Ungewisses, sich selbst dagegen, wovon es nicht abstrahiren kann, durch sie als das absolut Gewisse.

Das Ich ist kein solches Gewisse, welches ein außer ihm befindliches Andere voraussetzt, für welches es das Gewisse ist, sondern es ist dasjenige Gewisse, welches für sich selber das Gewisse ist. Reines Ich und absolute Selbstgewißheit sind nicht bloß zusammengehörige, sondern total identische Begriffe. Abgesehen von dieser Wesensbestimmung der inneren absoluten Selbstgewißheit, wird in dem Ich diejenige allgemeine Einheit zum Principe von Allem erhoben, deren Wesen, jede Starrheit von sich ausschließend, lauter Thätigkeit ist, deren Wesen auch dann nur begriffen ist, wenn es als reine Thätigkeit und Lebendigkeit begriffen worden. Das Ich ist wesentlich Sichselbstsetzen, Sichselbstsetzen nicht in dem Sinne, daß es dasselbe auch nicht sein oder auch noch etwas Anderes sein kann, sondern in dem Sinne, daß es Ich allein im Sichselbstsetzen und durch dasselbe ist. Das Sichselbstsetzen ist die Einheit zweier unterschiedener Begriffe, die zugleich nicht unterschieden, die wesentlich identisch sind. Das Sichselbstsetzen schließt ein setzendes Subjekt, ein durch dasselbe gesetzte und von ihm unterschiedene Objekt und die Einheit dieser beiden Seiten ein. Als Sichselbstsetzen ist das Ich die Thätigkeit, einmal sich zum Gesetzten, zum Andern seiner selbst, zum Objekt zu machen und dann sich aus diesem Gesetzten, Andern und Objekt stets wieder in sich zurückzunehmen und sich als ursprüngliche Einheit zu restituiren. Diese doppelte Thätigkeit sind nicht zwei aufeinander folgende und auseinander fallende Acte, sondern in und mit der einen Thätigkeit findet zugleich die andere Statt, die eine steht im innigsten und lebendigsten Zusammenhange mit der andern. Wem der Begriff des Sichselbstsetzens befremdlich erscheint, analysire sich die Idee des

gleichfalls das Wesen des Ich constituirenden und mit dem Begriffe des Sichselbstsetzens ganz zusammenfallenden Wissens. Als Sichselbstwissen ist das Ich das Sichunterscheiden in die Seiten des Wissenden (Setzenden), und des Gewußten (Gesetzten) und zugleich die Einheit dieser beiden Seiten oder die Zurücknahme des Gewußten in das Wissende.

Fichte stellt dies, das oberste Princip von Allem bildende, reine Ich als Postulat hin. Von Jedem, für den die Philosophie beginnen soll, wird gefordert, sich zum absoluten Ich zu erheben, im Denken das, was mit ihm gesagt und in ihm gesetzt ist, zu bethätigen. Wer sich nicht als reines d. h. von allem empirischen Inhalte abstrahirendes, schlechthin nur sich selber gegenständliches, und sich selbst gleiches Ich zu setzen vermag, der bleibt außerhalb der Philosophie stehen, für einen solchen kann sie schlechterdings nicht beginnen.

Fichte spricht dies reine Ich als das Princip von Allem aus, ohne, wie angemerkt, vermögend zu sein, aus ihm auch wirklich allen Inhalt abzuleiten. Zum Zwecke der Deduktion der Totalität des Inhaltes muß er zu einem zweiten, ja selbst noch zu einem dritten Principe seine Zuflucht nehmen. Dadurch daß dem Ich andere Principien zur Seite treten, verliert es natürlich die Bedeutung des absoluten Princips. Ist es auch unter den Principien das erste, so kann es doch jetzt immer nur für ein bestimmtes und endliches Princip angesehen werden. Im Grunde haftet ihm die Bestimmtheit und Endlichkeit auch schon von Hause her an; jede reine Abstraktion nämlich bildet, weil sie nur die Flucht aus dem Gebiete des Bestimm-

ten ist, eine Bestimmtheit und Endlichkeit dem gegenüber, wovon abstrahirt ist. — Das zweite von Fichte aufgestellte Princip lautet: „Ich setze dem Ich ein Nicht-Ich entgegen." Im ersten Princip setzt das Ich schlechthin nur sich selbst, im zweiten setzt es das absolute Gegentheil seiner selbst. Wie das Ich diese doppelte, rein entgegengesetzte Thätigkeit sein könne, ist etwas ganz Unbegreifliches. Die Ableitung des zweiten Princips aus dem ersten hätte in dem Nachweise bestehen müssen, daß mit innerer Nothwendigkeit das Sichselbstsetzen in das absolute Entgegensetzen überzugehen habe. Dadurch daß diese Ableitung nicht gegeben wird und objektiv angesehen, auch unmöglich ist, gewinnt der Dualismus wieder volles Dasein und Leben. Und ist derselbe erst einmal in den Principien sanktionirt, so kann mit Bestimmtheit vorausgesagt werden, daß er so gewiß, als die Principien bleiben, auch unüberwindbar sein werde.

Nach dem ersten Princip setzt das Ich sich selbst, nach dem zweiten sein Gegentheil, das Nicht-Ich. Indem das Ich, worauf bereits im Vorigen hingewiesen, alles Setzen nur innerhalb seines eigenen Seins vollbringen kann, muß natürlich damit auch das von dem Ich gesetzte Nicht-Ich in das Ich hineinfallen. Wir haben somit ein allgemeines Ich, in welchem Ich und Nicht-Ich einander entgegengesetzt sind. Es liegt die Frage nahe, wie bei diesem Gegensatze die Einheit des Ich bestehen könne. Offenbar müßte die Einheit zerstört werden, wenn beide Seiten gegen einander sich absolut ausschließend verhielten. Soll die Einheit ihr Bestehen haben, so muß jede Seite davon abstehen, die absolute Realität gegen die andere einnehmen und behaupten zu wollen. Es muß sich jede mit einem Theile der

absoluten Realität zufrieden geben und den andern Theil seinem Gegentheil überlassen; jede muß die Schranke anerkennen, sich selbst einschränken. Das Ich, welches im Ich dem Nicht-Ich gegenübersteht, ist nicht mehr das absolute, sondern das getheilte Ich und umgekehrt ist das Nicht-Ich, welches dem Ich gegenübersteht nur eine getheilte und relative Realität. Das dritte, von Fichte angenommene, Princip, welches die Beziehung der beiden ersten auf einander ist, lautet daher: „Ich setze im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen."

Es erhellt aufs Klarste, daß in den angegebenen Principien das Ich als existirender Widerspruch gesetzt sei. Im ersten Princip tritt das Ich als Totalität und absolute Realität, in den andern Principien nur als eine Seite und als Theil, nur als relative Realität auf. In jenem ist es unbegrenztes und indeterminirtes, in diesen begrenztes und determinirtes Sichselbstsetzen d. h. ein Sichselbstsetzen, welches, indem es sich nicht schlechthin setzen kann, zugleich an sich selbst seine eigene Negation, das Nichtsein seiner selbst ist. Jenes Ich ist absolute Activität, dieses dagegen in der Activität zugleich Passivität. Es giebt keine andere Weise, wie sich das Ich von diesem Widerspruche befreien kann, als die, daß es thatsächlich zeigt, wie in Wahrheit alle auf es einwirkende Activität des Nicht-Ich bloßer Schein und vielmehr seine d. h. des Ich eigene Selbstbestimmung, ja wie selbst die Realität des Nicht-Ich im Grunde nur seine eigene d. h. des Ich entäußerte und durch es hervorgebrachte Realität ist.

Fichte läßt seine Wissenschaftslehre in zwei Theile, in den theoretischen und den praktischen, zerfallen. In je-

nem versucht er, zu zeigen, daß alle auf das Ich einwirkende Activität des Nicht-Ich ein bloßer Schein und vielmehr nur die Selbstbestimmung des Ich ist, in diesem unternimmt er, selbst die Realität des Nicht-Ich als das Produkt und das Gesetztsein des Ich selber zu begreifen. Ist gezeigt, daß im Ich alle Activität und alle Realität schlechthin nur dem Ich und seiner freien Thätigkeit angehöre, so ist dann aufs Vollkommenste die Harmonie des Ich restituirt.

Zum theoretischen und praktischen Ich wird das Ich dadurch, daß ihm ein Nicht-Ich als Realität gegenübergetreten ist. Das Ich überhaupt oder das Ich, wie es in dem ersten Principe auftritt, ist die reine Indifferenz des theoretischen und praktischen, weder das eine, noch das andere. Das theoretische und praktische Ich unterscheiden sich darin von einander, daß jenes, ungeachtet seiner Thätigkeit und Selbstbestimmung, stets durch das Nicht-Ich bestimmt ist, dieses dagegen umgekehrt eine bestimmende Thätigkeit auf das Nicht-Ich ausübt, das Nicht-Ich zum determinirten und passiven macht. Das theoretische oder das in seiner Thätigkekt durch das Nicht-Ich bestimmte Ich würde dadurch zum Ich überhaupt oder zu dem absolut sich selbst setzenden Ich werden, wenn es ihm gelänge, alles Bestimmtsein durch das Nicht-Ich in seine eigene freie Selbstbestimmung umzuwandeln, dasselbe als freies Produkt seiner selbst aufzuzeigen. Allein alles Bestimmtsein oder das Bestimmtsein durch das Nicht-Ich überhaupt aufzuheben, und es absolut in seiner Selbstbestimmung aufgehen zu lassen, vermag es nicht. Daß es dies nicht vermöge, zeigt es darin, daß es ihm unmöglich ist, rein aus

und durch sich selbst die Vorstellung zu produciren. Wenn das Ich die Fähigkeit offenbaren könnte, absolut durch sich selbst die dinglichen Vorstellungen hervorzurufen, nothwendig müßte dann alle einwirkende Activität des Nicht-Ich gänzlich gebrochen und damit auch die Realität des Nicht-Ich zu einer Chimäre geworden sein. Fichte muß zugeben, daß das Ich für die Produktion seiner dinglichen Vorstellungen eines vom Nicht-Ich ausgehenden Anstoßes bedürfe. Aber hat das Ich diesen Anstoß nöthig, so muß es einen, wenn auch noch so geringen, Grad der Activität des Nicht-Ich und der Passivität seiner selbst, es muß die Realität des Nicht-Ich anerkennen.

In dem praktischen Theile seiner Wissenschaftslehre versucht Fichte zu zeigen, daß diese einen bestimmenden Einfluß auf das Ich ausübende Realität des Nicht-Ich in Wahrheit nur das Produkt des Ich sei und also dennoch das Ich, indem es nur durch sein eigenes Produkt determinirt werde, absolut freie Selbstbestimmung und jeglicher Passivität ledig sei. Allein auch dieser Nachweis gelingt ihm nicht. Vielmehr wird es hier vollkommen offenbar, daß für alle Ewigkeit das Ich bestimmt ist, im Dualismus gegen das Nicht-Ich zu verharren. Unter dem praktischen Ich ist das Ich zu verstehen, wiefern es sich selbst d. h. seinen unendlichen Inhalt in das Nicht-Ich einführt, das Nicht-Ich in eine aus dem Geiste gezeugte Objektivität umwandelt und verklärt. Schon hierin ist ausgesprochen, daß das Nicht-Ich unmöglich ein absolutes Produkt des Ich sein könne. Es muß nämlich das Ich für sein Sich-einführen in das Nicht-Ich das Dasein des Nicht-Ich voraussetzen; nach vollbrachter Einführung ist für das

aus dem Ich gezeugte, geistige Dasein dies Vorausgesetztsein des Nicht-Ich die stets bleibende Grundlage. Angenommen, es hätte sich das Ich vollständig im Nicht-Ich realisirt, stets würde als negirte und verklärte Basis das Nicht-Ich verbleiben. Vollkommnes Produkt des Ich würde das Nicht-Ich nur dann sein können, wenn auch diese Voraussetzung und Grundlage, die das Nicht-Ich bildet, Produkt des Ich wäre. Ergebe sich auch diese, was nicht dargethan werden kann, als Produkt des Ich, so würde der Schluß berechtigt sein, daß das Ich absolutes und von jeglicher fremden Macht befreites Sichselbstbestimmen sei. Aber nicht einmal dahin vermag es das Ich zu bringen, daß durch es das totale Nicht-Ich zur negirten und allseitig verklärten Grundlage werde. Auch noch in seiner Ungeistigkeit bleibt das Nicht-Ich, wenn gleich nur relativ und partiell, außerhalb des Ich bestehen. Es liegt der Grund hiervon in der Endlosigkeit des Processes, in welchem sich das Ich in das Nicht-Ich einführt. Ist der Proceß der Einführung in keinem Momente vollkommen abgeschlossen, gehört vielmehr zu seinem Begriffe eine unendliche Zeit, so wird stets noch ein durch den unendlichen Inhalt des Ich nicht verklärtes, also ein den reinen Gegensatz gegen das Ich bildendes, abstraktes Nicht-Ich zurückbleiben müssen.

Also auch der subjektiv idealistische Versuch Fichtes, den Dualismus von Geist und Natur zu beseitigen, ist ein mißlungener. Das Ich befindet sich im Gegensatze gegen das Nicht-Ich sowohl theoretisch, als auch praktisch. Als praktisches Ich erkennt es die Ueberwindung des Nicht-Ich als seine Bestimmung, aber es weiß die letztere als eine

nur im endlosen Processe zu erreichende d. h. im Grunde unerreichbare, eine hinsichtlich ihrer Wirklichkeit ein stetes Sollen bleibende. Die Bewältigung des Dualismus zwischen Geist und Natur bleibt auch nach dem Auftreten Fichtes die noch zu lösende, würdige Aufgabe der Philosophie.

Da das idealistische Ich nicht vermocht hat, das natürliche Sein zu einer aus seiner eigenen freien Thätigkeit hervorgehenden Seite seiner selbst herabzusetzen, so wird ein System, was nach Fichte eine Weiterbildung der Philosophie beabsichtigt, nur consequent verfahren, wenn es das natürliche Sein als einen berechtigten Faktor dem Selbstbewußtsein oder dem subjektiven Geist gegenüber restituirt. Schleiermacher, dessen System sich unmittelbar an das Fichtesche anschließt, zieht diese Consequenz. Die Schleiermachersche Dialektik (Metaphysik und Logik) weiß von keinem andern Geiste, als dem, welcher die Natur in selbständiger Gestalt außer und neben sich hat; der Geist ist ihr so wenig Totalität, daß er nur eine einseitige Welthälfte der Natur, der andern sowohl gleich einseitigen als auch gleich berechtigten Welthälfte, gegenüber bildet. Durch diese Anerkennung des natürlichen Seins, als einer mit dem Geiste gleich selbständigen Seite, tritt Schleiermacher in eine nähere Beziehung zu Kant. Er ist mit Kant darin ganz einverstanden, daß Geist und natürliches Sein einander dualistisch und gegensätzlich gegenüberstehen. Eine Deduktion des Dualismus, welche eine der Hauptseiten der Kantischen Philosophie bildet, finden wir bei ihm nicht. Er setzt den Dualismus schon ohne Weiteres voraus; derselbe ist ihm eine unbezweifelbare und absolut gewisse Thatsache. Ganz im Sinne

Kants scheint er ihn nicht gedacht zu haben; es tritt bei ihm die Seite, welche bei Kant den Dualismus begründet, nämlich die in den Kategorien sich manifestirende Spontaneität des Verstandes, so gut wie ganz in den Hintergrund. Völlig im Sinne des Cartesius kann er ihn auch nicht aufgefaßt haben, da bei ihm nicht, wie bei diesem, das natürliche Sein nur ein ausgedehntes ist, auch von ihm nirgends der Geist als das im reinen Elemente des Denkens sich abstrakt auf sich beziehende Selbstbewußtsein aufgefaßt wird. Der wesentliche Unterschied findet jedoch zwischen dem Schleiermacherschen und Kantischen Dualismus Statt, daß jener die Einheit und Versöhnung seiner Seiten, wenn schon diese Versöhnung nicht aus den entgegengesetzten Seiten selbst hervorquillt, zuläßt, dieser dieselbe, namentlich auf dem theoretischen Standpunkte, absolut unmöglich macht. Hinsichtlich dieses seines Verhältnisses zu der möglichen Einheit seiner Seiten ist der Schleiermachersche Dualismus mit dem Cartesianischen, der durch die Vermittlung der Idee Gottes diese Einheit statuirt, ganz identisch. — Der Kantische theoretische Dualismus, nach welchem die Dinge in ihrem Ansichsein in absoluter Festigkeit dem erkennenden Geiste gegenüber verbleiben, zerstört die Idee des Wissens. Unter dem Wissen in seiner Wirklichkeit und Wahrhaftigkeit ist nämlich diejenige Beziehung des Geistes auf die Dinge zu verstehen, in welcher das Wesen und Ansichsein der Dinge, überhaupt die Dinge in ihrer ungetheilten Totalität, für den Geist sind d. h. in die Innerlichkeit des Geistes aufgenommen sind. Der Schleiermachersche Dualismus hingegen zerstört so wenig das Wissen, daß umgekehrt vielmehr er durch das Wissen zerstört wird. Das Wissen ist in sich

der lebensvolle Proceß, ihn zur Einheit zu vermitteln und in derselben aufzuheben.

Die beiden Hauptfragen der Schleiermacherschen Dialektik, durch die ihr Gesammtinhalt bedingt wird, sind die erste: Ist ein Wissen, die zweite: Ist ein Wollen möglich? Das Wissen enthält eine Einheit des Geistes mit dem natürlichen Sein, ebenso auch das Wollen. Im Wissen hebt der Geist die Dinge in seine Einheit empor, im Wollen führt er sich in Form bestimmter Zweckbegriffe in die Dinge ein. Die wesentliche Bedeutung beider Fragen ist daher: Ist eine Einheit des Geistes mit den Dingen, des Denkens mit dem natürlichen Sein möglich? Schleiermacher statuirt die Möglichkeit dieser Einheit, die reale Möglichkeit des Wissens und des Wollens. Deswegen, sagt er, kann unser Denken in Einheit mit dem äußeren Sein sein, weil ursprünglich, nämlich in der Idee Gottes, Denken und Sein in Einheit sind. Der Begriff der Gottheit besteht in der Einheit des Denkens und Seins. Weil dieser Begriff Realität hat, kann auch das Wissen und das Wollen Realität haben. — Wissen ist eine bestimmte Einheit des Denkens und Seins und ebenso das Wollen. Diese bestimmten Einheiten sind möglich, weil die allgemeine Einheit beider Seiten, die Einheit überhaupt Existenz hat. — Durch diese Art und Weise der Beseitigung des Gegensatzes, daß nämlich durch die Vermittlung der Gottheit die entgegengesetzten Seiten in Beziehung gesetzt werden, sehen wir Schleiermacher zu Cartesius, Malebranche und Spinoza zurückkehren. Insonderheit ist es Spinoza, mit dem er die größte Verwandtschaft hat. Seine und die Spinozistische Gottes-Idee sind absolut identisch. Wie Spinoza behauptet auch Schlei-

ermacher, die Gottheit könne nichts Bestimmtes und Entgegengesetztes sein. Alles Entgegengesetzte sei ein Mangelhaftes, reine Negation. Allein dadurch ist die Gottheit kein Mangelhaftes, daß sie über alle Gegensätze, namentlich über den alle übrigen Gegensätze unter sich begreifenden Gegensatz von Denken und Sein hinausliegt. Die Gottheit ist die Einheit des Denkens und des Seins, eine Einheit worin der Unterschied, der ein Mangelhaftes ist, gänzlich verschwunden ist, eine Einheit also, welche die wesentliche Bedeutung der Indifferenz hat. Ungeachtet so die Gottheit bei Spinoza und Schleiermacher die identische ist, ist doch das Verhältniß, was dieselbe zur Welt einnimmt, bei beiden ein völlig verschiedenes. Auf Spinozistischem Standpunkte giebt es im Grunde gar keine Welt und ganz mit Recht ist die Philosophie Spinozas Akosmismus genannt. Was die Welt wirkliches, wahrhaftes und positives Sein ist, das ist das Sein der Gottheit in ihr; was die Negation der Gottheit, ein Anderes als sie ist, das ist damit die Negation des Seins überhaupt, ist ein bloßes Nichtsein. Von einer Welt kann nur auf einem solchen Standpunkte gesprochen werden, auf dem es ein relativ selbständiges Sein außerhalb der Gottheit, noch ein von dem Sein dieser verschiedenes Sein giebt. Dem Standpunkte Schleiermachers gemäß existirt ein von dem Sein der Gottheit verschiedenes Sein, also eine Welt. Schleiermacher ist in dieser Abweichung von Spinoza keinesweges Unphilosoph, so wenig Unphilosoph, daß er in Wahrheit nur theils die Consequenz der Spinozistischen Gottesidee gezogen, theils das Resultat, was sich mit Nothwendigkeit aus der Fortentwicklung der Philosophie nach Spinoza ergiebt, geltend gemacht

hat. Ist nämlich die Gottheit die reine Indifferenz, so muß es auch eine Differenz geben. Eine Negation von Etwas ist unmöglich, wenn dies Etwas selbst unmöglich ist. Die Sphäre der Differenz aber wird durch das weltliche Sein gebildet. Die Welt ist das in sich mannigfaltige und unterschiedene Dasein. — Nothwendiges Resultat der Fortentwicklung der Philosophie nach Spinoza ist die relative Selbständigkeit der Welt der Gottheit gegenüber deswegen, weil die idealistischen und materialistischen Systeme, in denen sich die beiden Hälften der Welt, der Geist und das natürliche Sein, in ihrer ganzen Selbständigkeit hervorgethan haben, nicht vergeblich aufgetreten sein können. Wohl vergeblich hat der Idealismus sich bemüht, das Ich, vergeblich der Materialismus, das natürliche Sein zur Absolutheit zu erheben. Aber eine relative Selbständigkeit ihres Princips kann keiner Richtung streitig gemacht werden.

Ob diese Schleiermachersche Weise der Auflösung des Dualismus zwischen Geist und Natur die höchste und wahrste sei, wird die der Darstellung der Dialektik nachfolgende Kritik näher untersuchen und prüfen. Im Vergleich mit den ihr vorangehenden Auflösungsversuchen ist sie durchaus berechtigt und vollkommen befugt, das Recht der Wahrheit für sich in Anspruch zu nehmen. Es muß ihr eingeräumt werden, daß sie sich von den hervorstechenden Einseitigkeiten der früheren Versuche fern gehalten, gleichwohl dabei das Wahre, was diese enthalten, anerkannt und gewürdigt hat. Bestand z. B. der wesentliche Mangel der Spinozistischen Auflösung darin, daß in der göttlichen Einheit Geist und Natur nur abstrakt vernichtet wurden, so ist durch Schleiermacher derselbe beseitigt, indem er der absoluten göttlichen

Einheit gegenüber ein relativ selbständiges Dasein dem Geiste wie der Natur zugesteht. Den Extremen des Idealismus und Materialismus gesteht er eine relative Berechtigung zu, insofern er den Geist als die eine, die Natur als die andere wesentliche Welthälfte anerkennt und die Einheit von beiden, die Totalität der Welt, der Gottheit gegenüber in Schutz nimmt.

Schleiermacher läßt seine Dialektik in 2 Theile, den transcendentalen und formalen zerfallen; jener ist der metaphysische, dieser der logische. Jener heißt der transcendentale deswegen, weil er durch das Transcendentale d. h. durch die Idee Gottes die Möglichkeit des Wissens und Wollens begründet. Keineswegeß handelt der transcendentale Theil ausschließlich vom Transcendentalen; aber das Transcendentale bildet seinen Mittelpunkt oder, vielleicht richtiger, seinen Höhepunkt. Die 3 wesentlichen Abschnitte, worin der transcendentale Theil zerfällt, sind 1) die Idee des Wissens, 2) die Idee des Wollens und 3) die Idee Gottes. Schleiermacher thut recht daran, die Logik auf die Metaphysik folgen zu lassen. Aufgabe der Logik ist es, die Construktion des Wissens zugeben oder das Wissen in seinem sucessiven Werden, in dem Processe, worin es sich seiner Idee gemäß setzt, aufzuzeigen. Das Werden und Entstehen von Etwas hat stets die Möglichkeit dieses Etwas zu seiner nothwendigen Voraussetzung. Die Möglichkeit des Wissens zu erweisen, ist die wesentliche Aufgabe der Metaphysik. Also muß so nothwendig die Metaphysik der Logik vorausgehen, als dem Begründeten nothwendig das Begründende zur Voraussetzung dienen muß.

Begriff der Philosophie.

Was die Philosophie sei und worin ihr Begriff bestehe, erkennt man am besten und sichersten, wenn man erwägt, welchen Charakter die einzelnen positiven Wissenschaften durch sie annehmen. Jede positive Wissenschaft enthält eine Mannigfaltigkeit des Inhalts in sich, eine Fülle von Gedanken. Ohne Philosophie steht dieser Inhalt vereinzelt und atomistisch da; jeder Gedanke bezieht sich nur auf sich und entbehrt in dieser seiner selbstischen Abgeschlossenheit des wesentlichen und nothwendigen Zusammenhangs mit den übrigen. Sowie sich dagegen die Philosophie mit einer positiven Wissenschaft verbindet, tritt sogleich ein nothwendiger Zusammenhang unter den einzelnen Gedanken hervor; jeder Gedanke bezieht sich nun ebensosehr, und zwar nach dem Grade seiner Verwandtschaft, auf die andern, als er sich durch seinen eigenthümlichen Gehalt auf sich selbst bezieht. Wenn eine Wissenschaft ohne Philosophie den Anblick eines chaotischen Untereinanders zeigt, offenbart sie dagegen, nachdem sie sich der Macht der Philosophie unterworfen, eine innere Ordnung und eine allseitige Harmonie. Jeder Gedanke nimmt die Stellung ein, die er allein einnehmen kann und durch seinen Begriff einnehmen muß; er kann nicht

auch hier oder anderwärts, sondern er muß nur da stehen, wohin er durch die Philosophie gestellt ist. Durch die Philosophie ist also die einzelne Wissenschaft zu einem seelenvollen Organismus, und jeder ihrer Gedanken und Theile zu einem lebendigen Gliede in demselben umgeschaffen. Zu Gliedern werden Theile dadurch, daß eine nothwendige wesentliche Einheit sie durchzieht, die sie aus ihrer diskreten Sprödigkeit herausreißt und sie in ein continuirliches Füreinandersein umwandelt.

Dasselbe, was an sich selbst durch die Philosophie eine einzelne Wissenschaft erfährt, erfahren durch sie die vielen Wissenschaften unter einander. Diese stehen, ehe sie die Macht der Philosophie an sich erfahren haben, einander gleichgültig gegenüber. Es schließt die eine von sich die andere aus; jede scheint ihr Wesen für sich zu treiben. Die Philosophie hebt diese gleichgültige Isolirtheit auf und bringt grade so, wie den verschiedenen Inhalt einer einzelnen Wissenschaft, auch die vielen Wissenschaften in einen wesentlichen Zusammenhang unter einander. Es entsteht auf diese Weise Eine Wissenschaft, als deren Specifikationen die einzelnen Wissenschaften erscheinen, oder es tritt ein Organismus der Wissenschaft hervor, der zu seinen lebendig in einander greifenden Gliedern die vielen einzelnen Wissenschaften hat. „Alle Wissenschaften bleiben unvollkommen, wenn nicht über ihnen eine Centralwissenschaft schwebt und diese ist eben die Philosophie. Von ihr getrennt ist alle Erkenntniß sowohl die der Natur, als die der Thatsachen der Menschheit nur ein Aneinanderreihen des Einzelnen."

Hiernach läßt sich die Philosophie als diejenige Wissenschaft definiren, die den nothwendigen Zusammenhang,

wie des mannigfaltigen Inhaltes einer einzelnen Wissenschaft, so der Wissenschaften unter einander schafft. Als die Wissenschaft von diesem nothwendigen Zusammenhange setzt sie sich aber sowohl den Inhalt einer einzelnen Wissenschaft, als auch die vielen einzelnen Wissenschaften voraus; nicht eher als dieser Inhalt und die einzelnen Wissenschaften da sind, beginnt ihre Thätigkeit. Die Philosophie ist also wohl schaffende Thätigkeit; das Produkt ihres Schaffens ist aber nicht der Inhalt, sondern die dem Inhalte gemäßeste und wesentlichste Form. In diesem ihrem Begriffe liegt, daß sie eine wesentliche Beziehung auf den gegebenen Inhalt und umgekehrt, daß dieser eine wesentliche Beziehung auf sie hat. Ohne sich auf einen gegebenen Inhalt zu beziehen, wäre die Philosophie inhaltslos, oder richtiger, sie wäre nur Wissenschaft der aus dem Denken und der Vernunft erzeugten Formen und Verknüpfungsregeln; ohne sich auf die Philosophie zu beziehen, würden die einzelnen Wissenschaften eine rein chaotische Inhaltsmasse, nichts als ein ungeformtes Material darbieten. „Keiner also, der sich überhaupt mit einem Gebiete des Wissens beschäftigt, kann den Einfluß der Philosophie auf dasselbe entbehren. Er kann sonst nur Materialien sammeln; denn jede Vorstellung, worin weder Principien noch Zusammenhang angedeutet sind, ist nur ein Material. Jeder Wissenschaftliche muß philosophiren, weil sonst sein Wissen nur ein traditionelles sein kann; aber keiner soll bloß philosophiren, weil er sonst in todtem Formelwesen (Scholastik) oder in unreifen Grübeleien (Mystik) vergehen muß." „Wie sollte es doch auch zugehen, daß Jemand bloß philosophirte? Entweder wäre er ein schwergebärender, der schlecht-

hin nur im Suchen bliebe. Einem solchen könnten wir aber nur von seinem Streben abrathen und ihm sagen, er habe nicht mit dem guten Willen seiner Natur diesen Beruf erwählt. Oder ein vielgebärender, der aber eins seiner Kinder nach dem andern aussetzte."

Auch nach Schleiermacher kann die Philosophie als die Wissenschaft der Vernunft bestimmt werden. Unter der Vernunft darf aber dann kein Weiteres und Höheres, als das Princip verstanden werden, aus dem die dem gegebenen Inhalte wesentlichen Formen, Verknüpfungsregeln und Gesetze herfließen. Versteht man darunter das Princip, aus dem auch aller der Wissenschaft angehörige Inhalt hervorgeht, so würde die Wissenschaft der Vernunft oder die Philosophie in diesem Sinne der Schleiermacherschen Begriffsbestimmung völlig widerstreiten. Wäre die Philosophie im Stande, auch die Totalität des wissenschaftlichen Inhaltes zu produciren, so wäre sie die absolut und allein selbständige Wissenschaft. Nicht sie wäre dann noch einseitig, sondern nur die positiven Wissenschaften, die ohne sie nicht die adäquate Form ihres Inhaltes enthielten. Nach Schleiermacher ist aber die Philosophie, da sie nur die Seite der Form repräsentirt, ebenso einseitig, als die andern Wissenschaften, die in ihrer Beziehung auf sich nur die Seite des nicht in wahrhafter Weise geformten Materials zeigen.

Indeß ist in dem Gesagten der Begriff, den Schleiermacher von der Philosophie hat, noch nicht erschöpft. Dem Gesagten gemäß würde nach Schleiermacher die Philosophie nur Logik sein und zwar reine Logik, wenn sich die Philosophie einseitig nur auf sich bezöge, angewandte Logik dagegen, sofern sie im Verhältnisse zu den positiven Wissen-

schaften stände und deren Inhalte die entsprechende Formirung gäbe. Bloße Logik ist aber nach Schleiermacher die Philosophie nicht; sie ist eben so sehr auch Metaphysik. Und von ihr, sofern sie Metaphysik ist, sollen die andern Wissenschaften ebenso abhängig sein, als von ihr, sofern sie Logik ist. Wir haben also auf den Punkt hinzuweisen, an dem sich die nothwendige Beziehung der positiven Wissenschaften auf die Philosophie, insofern sie Metaphysik ist, hervorthut.

Jede positive Wissenschaft umfaßt als ihren Inhalt eine unendliche Vielheit von Gedanken. Unstreitig ist näher ein jeder dieser Gedanken ein bestimmtes Sein, was in das Denken aufgenommen ist, oder umgekehrt ein Denken, was in sich ein bestimmtes Sein abbildet und in sich selbst darstellt. Die Gedanken, die als ihren Inhalt z. B. die Naturwissenschaft in sich schließt, sind nicht bloße Gedanken, keine Phantome und willkührliche Phantasiebilder, sondern sie sind Begriffe in dem Sinne, daß diese zugleich dem Sein entsprechen und dasselbe in sich schließen. Jeder Gedanke einer positiven Wissenschaft ist also an ihm selbst eine bestimmte Einheit des Denkens und Seins. Einheit des Denkens und Seins! Ist eine solche Einheit möglich? Kann so Verschiedenes, wie Denken und Sein zu sein scheint, in Einer Einheit sein? Schließt nicht das Denken das Sein und dies das Denken schlechthin von sich aus? Ob eine Einheit von Denken und Sein möglich sei, danach fragen die positiven Wissenschaften nicht. Das in ihnen thätige Denken ist ein ganz unbefangenes; es ergreift ohne weiteres das Sein, und hat den einfachen, festen Glauben, es könne und werde ihm dasselbe nicht widersprechen. Die

Philosophie darf bei diesem unbefangenen Glauben nicht stehen bleiben. Soll auch für sie die Einheit von Denken und Sein Realität haben, so muß sie die Möglichkeit und Nothwendigkeit dieser Einheit nachweisen. Sofern die Philosophie diesen Nachweis giebt und überhaupt sich mit der Untersuchung über das Verhältniß zwischen Denken und Sein beschäftigt, ist sie Metaphysik. Der Metaphysik können sich also die positiven Wissenschaften deswegen nicht entziehen, weil ihr Inhalt und ihre ganze Existenz so lange, als sie derselben entbehren, zweifelhaft und problematisch ist. Zeigt die Philosophie als Metaphysik die Möglichkeit und Nothwendigkeit der Einheit von Denken und Sein auf, so giebt sie damit eine Begründung des Inhaltes der positiven Wissenschaften; sie erweist diese Wissenschaften.

„Jedes einzelne Wissen hängt also auf eine zwiefache Weise vom philosophischen ab; in wiefern es sich auf ein früheres bezieht als Verknüpfung und in wiefern es sich auf einen Gegenstand bezieht, als den innersten Gründen des Wissens und seines Zusammenhanges mit dem Sein unterworfen.

1) Jedes Wissen steht im Zusammenhange mit anderem und hat seine Wahrheit in der Wahrheit dieses bestimmten Zusammenhangs d. h. es hängt ab von dem Besitz allgemeiner Regeln der Verknüpfung des menschlichen Denkens, welche, für alle verschiedenen Gebiete des Wissens dieselben, nur der Philosophie angehören können.

2) Jedes Wissen hat doch einen Gegenstand und ist nur wahr, in wiefern es zu diesem Theile des Seins dasselbe Verhältniß hat, welches im Allgemeinen Statt findet zwischen Wissen und Sein. Die Philosophie soll uns über

das Verhältniß des Denkens zum Sein gewiß machen und die sichern und untrüglichen Regeln der Verknüpfung des Denkens an die Hand geben."

Die Philosophie ist also beides, sowohl Logik als auch Metaphysik. Wird in ihre Definition auch diese letztere Seite aufgenommen, so kann sie nun als diejenige Wissenschaft bestimmt werden, die ebensosehr die principielle Begründung jedes einzelnen Wissens und der Wissenschaften giebt, als sie den wesentlichen und nothwendigen Zusammenhang wie des mannigfaltigen Inhaltes einer einzelnen Wissenschaft, so der einzelnen Wissenschaften untereinander vermittelt. „Die Philosophie soll den durchgängigen Zusammenhang (der verschiedenen Wissenschaften) hervorbringen und die gemeinsame Begründung des Ganzen und jedes Einzelnen für sich. Die Philosophie ist also die innerste Tiefe der menschlichen Erkenntniß, weil sie die gemeinsame Begründung und den gemeinsamen Zusammenhang alles Anderen giebt, und wer philosophirt, findet diesen Zusammenhang und diese Begründung." Kurz „Principien und Zusammenhang ist dasjenige, was wir Philosophie nennen."

Wenn die Philosophie Logik und Metaphysik ist, so soll nach Schleiermacher hiermit keine Diremtion ihrer in sich, kein Auseinandergehen in zwei ganz verschiedene Wissenschaften gesetzt sein, sondern, wo sie das eine ist, zeigt er, müsse sie auch das andere sein. Die Logik ist nach ihm ein Hinweisen aus sich auf die Metaphysik und ist nichts ohne dieselbe, so wie umgekehrt diese nichts ohne die Logik ist. Die Logik muß Metaphysik sein, „da die Regeln der Verknüpfung, wenn man sie wissenschaftlich besitzen will, nicht

von den innersten Gründen des Wissens zu trennen sind. Denn um richtig zu verknüpfen, kann man nicht anders verknüpfen als die Dinge verknüpft sind, wofür wir keine andere Bürgschaft haben als den Zusammenhang unseres Wissens mit den Dingen."

2) Die Metaphysik muß Logik sein, „da die Einsicht in die Natur des Wissens als auf die Gegenstände sich beziehend sich in nichts Anderem aussprechen und verkörpern kann, als in den Regeln der Verknüpfung. Denn Sein und Wissen kommen nur vor in einer Reihe von verknüpften Erscheinungen." Anders ausgedrückt: Den Mittelpunkt der Metaphysik bildet die Erkenntniß des Verhältnisses, in welchem Denken und Sein zu einander stehen. Diese Erkenntniß kann sich nur in einer Vielheit von Gedanken und Sätzen darlegen, die nicht atomistisch außer einander bestehen können, sondern eine Aufeinanderfolge bilden müssen, in der jeder mit den übrigen in innerem Zusammenhange und also nach den Regeln der Logik mit denselben verknüpft ist. Das Sichselbstaussprechen der Metaphysik über ihr wesentliches Objekt kann sich nur nach den Regeln der Logik vollbringen. Die Logik ist also ihre conditio sine qua non. Logik und Metaphysik bedingen sich schlechthin einander gegenseitig. „Dennoch, fährt Schleiermacher fort, beruht auf der Trennung beider Fragen, über den Grund der Zusammenstimmung des Denkens und Seins und über den Grund der Verknüpfung des Denkens, die Hauptgestaltung, die man seit langer Zeit der Philosophie gegeben hat. Nämlich die Kenntniß des Grundes von der Verknüpfung des Denkens für sich betrachtet, ist die sogenannte Logik, und die Einsicht von der Bewährung des Zusammenhanges

zwischen Denken und Sein überhaupt, ist die sogenannte Metaphysik. Also Logik, formale Philosophie, ohne Metaphysik, transcendentale Philosophie, ist keine Wissenschaft; und Metaphysik ohne Logik kann keine Gestalt gewinnen, als eine willkührliche und phantastische."

Schleiermacher hat es bei dieser bloßen principiellen Aussage, daß Logik und Metaphysik vereinigt werden müssen, nicht bewenden lassen; er hat beide Wissenschaften auch wirklich vereinigt. Seine Dialektik ist der gewiß nicht unbedeutende Versuch dieser Vereinigung. Selbst wenn sich später in unsern kritischen Bemerkuugen ergeben sollte, daß dieser Versuch noch nicht die wahrste Weise der Vereinigung beider Wissenschaften sei, so kann doch das Unternehmen nicht genug anerkannt werden. Dasselbe giebt uns das lebendigste Zeugniß davon, daß Schleiermacher die Entwicklung und die Tendenz der neuesten Philosophie aufs klarste und vollkommeste begriffen habe. Das Tiefste und Höchste, was die neueste Philosophie hat erreichen wollen und auch erreichen müssen, ist grade die Vereinigung der Logik und Metaphysik zu Einer Wissenschaft. Die Philosophie hat große Thaten vollbracht; diese aber ist unter allen die größte.

Begriff der Dialektik.

Die Dialektik ist die Wissenschaft oder Kunst der Gesprächführung. Jede Gesprächführung hat zu ihrer Voraussetzung das Denken. Da es verschiedene Gebiete des Denkens giebt, muß es auch ebenso verschiedene Weisen der Ge-

sprächführung geben. Um daher die Gesprächführung, deren Wissenschaft oder Kunst die Dialektik ist, näher zu bestimmen, muß vor Allem dasjenige Gebiet des Denkens angegeben werden, in welchem sich dieselbe bewegt. Dies Gebiet des Denkens ist das reine Denken, die Dialektik also die Kunst der Gesprächführung auf dem Gebiete des reinen Denkens. Das reine Denken hat seinen Gegensatz einerseits an dem geschäftlichen und andererseits an dem künstlerischen Denken. Für die Erkenntniß des Begriffs des reinen Denkens in seiner ganzen Bestimmtheit und Vollständigkeit ist es nothwendig, den Begriff der beiden letzten Arten des Denkens mit aufzustellen. In dem reinen, geschäftlichen und künstlerischen Denken haben wir die Totalität der Arten des Denkens. Alles Denken, was außer ihnen noch vorhanden zu sein scheint, ist in der That und Wahrheit nur ein Moment einer dieser Arten und kann also auf keine gleiche Berechtigung mit ihnen Anspruch machen.

Den nächsten Gegensatz zum reinen Denken bildet nicht das künstlerische, sondern das geschäftliche Denken. Geschäftlich denkend verhält sich das Individuum dann, wenn sein Interesse nicht das Denken als Denken, sondern die Erreichung irgend eines Zweckes ist. Die Erreichung eines Zweckes ist so sehr die Hauptsache, daß das Denken nur die Bedeutung des bloßen Mittels für dieselbe hat. Das Individuum denkt einen Zweck; dies Denken des Zweckes aber ist kein letztes, sondern die unumgänglich nothwendige Voraussetzung für die Realisirung desselben. Damit der gedachte Zweck zum realen werde, muß das ursprüngliche Denken in Thun oder Handeln übergehen; erst das Thun

hat den real gewordenen Zweck zur Folge. Zunächst ist also das bloße Denken des Zweckes nur ein Mittel für das Thun und dieses wiederum ein Mittel für die vollzogene Verwirklichung des Zwecks. Hat das Individuum seinen Zweck erreicht, so ist damit irgend etwas Aeußeres, was in Beziehung und Verhältniß zum Individuum steht, anders geworden; jede Vollziehung des Zwecks bewirkt eine Umgestaltung und Veränderung in demjenigen Etwas, worin der Zweck ausgeführt wird. „Zum geschäftlichen Denken, bemerkt Schleiermacher, rechnen wir alles Denken um eines Andern willen, welches dann immer irgend ein Thun sein wird, ein Verändern der Beziehungen des Außeruns auf uns. In dem Anderswerden von etwas oder in der Erreichung eines Zweckes findet es sein Ende." Im Gegensatze zu diesem geschäftlichen ist das reine Denken dasjenige, was sich nicht eines Andern wegen, sondern seiner selbst wegen vollzieht. Es ist kein bloßes Mittel für die Erreichung eines ihm äußerlichen Zweckes, sondern es ist sich selbst Zweck. Indem es sich selbst bezweckt, ist es beides, Mittel und Zweck zugleich. Derjenige, welcher über die Wahrheit nachdenkt, verhält sich r e i n denkend. Er will durch das Denken der Wahrheit nichts Anderes, als nur die Wahrheit selbst gewinnen. Sie ist ihm der letzte und einzige Zweck. — Die Gedanken, die das reine Denken producirt, unterscheiden sich von allen sonstigen Gedanken insonderheit noch durch zweierlei. Einmal dadurch, daß sie den Charakter der Unveränderlichkeit an sich tragen; zweitens dadurch, daß sie, wenn auch von dem einzelnen Subjekte producirt, doch nicht bloß subjektive Gedanken sind, sondern objektive, d. h. solche, denen alle denkfähigen Subjekte ihre Zustimmung geben

müssen und die also in Wahrheit die einstimmigen Gedanken Aller sind. Die Gedanken also, die das reine Denken producirt, sind in sich wesenhafter und wahrer Natur; allein nämlich das Wesenhafte und Wahre ist das an sich selbst Unveränderliche und Unzerstörbare, allein es ist nicht der Privatbesitz eines einzelnen Subjekts, sondern das sich durch alle Subjekte hindurch continuirende und von der Eigenthümlichkeit eines jeden unterschiedene Allgemeine. Das Denken also, was 1) Zweck seiner selbst, 2) unveränderlicher Art, und 3) das identische Denken aller denkfähigen Subjekte ist, ist das reine Denken. Statt des Ausdruckes reines Denken kann auch, wie es von Schleiermacher geschieht, der Begriff des Wissens substituirt werden. Das Wissen ist ein Denken, aber nur ein Denken, dem dieser dreifache Charakter zukommt, also das zu seiner Wahrheit erhobene Denken. Die eigenen Worte Schleiermachers über das reine Denken sind folgende: „indem es (das reine Denken) um des Denkens willen ist, hat jeder solche Act sein Maaß nicht nur an dem Fortbestehen desselben in und mit allen Denkacten desselben Subjekts, sondern auch in dem Zusammenbestehen des Denkens in diesem Subjekte mit dem Denken in allen andern. Das reine Denken ist das in sich selbst bleibende und sich zur Unveränderlichkeit und Allgemeinheit steigernde. Schreiben wir nun einem Denken dieses Fortbestehen und Zusammenbestehen zu, so sagen wir, ich weiß und werden insofern sagen können, das reine Denken sei das Denken um des Wissens willen. Es ist aber um des Wissens willen nicht in dem Sinne, als ob das Wissen ein anderes wäre; sondern weil alles reine Denken selbst Wissen werden will.“ — Das künstlerische

Denken hat mit dem reinen Denken im Gegensatze gegen das geschäftliche Denken dies gemein, daß es sich nicht um eines Andern, sondern seiner selbst willen vollzieht, also gleichfalls Zweck seiner selbst ist. Zum künstlerischen rechnet Schleiermacher alles Denken, „welches nur unterschieden wird an dem größeren oder geringeren Wohlgefallen, so daß auch nur dasjenige, dem ein ausgezeichnetes Wohlgefallen beiwohnt, aus dem lediglich innerlichen, sei es nun eigentliches Denken oder Bilden, zur Mittheilung und Festhaltung hervortritt und ein äußeres wird. Das Denken und Bilden ist also hier, von dem im Traume anfangend bis zu den Urbildern künstlerischer Werke sich steigernd, eigentlich nur der momentane Act des Subjekts, durch den es sich auf bestimmte Weise zeitlich erfüllt und nur das lebendigste und wohlgefälligste davon nach Außen verbreitet." Das reine Denken unterscheidet sich also von dem künstlerischen dadurch, „daß es sich nicht (wie dieses) auf die momentane Action des Subjekts, nämlich des denkenden Einzelwesens beschränkt, mithin auch sein Maaß nicht hat an dem Wohlgefallen an dessen zeitlichem Erfülltsein."

Hiernach wird es klar sein, was unter der oben aufgestellten Begriffsbestimmung der Dialektik, daß sie die Kunst oder Wissenschaft der Gesprächführung auf dem Gebiete des reinen Denkens sei, zu verstehen ist.

Jedes Gebiet des Denkens hat eine eigenthümliche Gesprächführung. Die Verschiedenheit des Denkens muß nothwendig auch eine Verschiedenheit der Gesprächführung zur Folge haben. Den Begriff der Gesprächführung auf dem Gebiete des reinen Denkens haben wir noch etwas näher zu betrachten.

Die Gesprächführung tritt in einer zwiefachen Form auf, entweder als Selbstgespräch oder als eigentliches Gespräch, welches mehrere Personen unter einander anstellen. Die Gesprächführung in der einen, wie in der andern Form hat eine nothwendige Voraussetzung, ohne die sie ganz und gar nicht Statt finden kann. Dieselbe ist eine Hemmung des reinen Denkens, von Schleiermacher auch als Zweifel und Streit bezeichnet. „Denn setzen wir einen Einzelnen im reinen Denken begriffen von einem ihm Gewissen fortschreitend, so daß ihm jedes Folgende ebenso ein gewisses wird, so entsteht, so lange die Entwicklung ungehemmt fortgeht, kein Selbstgespräch, sondern eine fortlaufende innere Rede, deren einzelne Theile gleichmäßig unter sich und mit dem Ganzen gewiß sind. Ebenso wenn diese Rede einem Andern mitgetheilt wird, dem der Anfang schon gewiß ist, oder er wird ihm augenblicklich gewiß und ebenso auch jedes folgende Glied der Reihe, so entsteht kein Gespräch, wenn man nicht die bloß begleitende Bejahung so nennen will, sondern ohne eigentliche Wechselwirkung wird in dem Aufnehmenden dasselbe was in dem Mittheilenden war. Das Gespräch entsteht aber sogleich, wenn wir eine Hemmung setzen. Als Selbstgespräch, wenn entweder von einem Gliede der Reihe aus zwei andere entstehen, die nicht zugleich gewiß werden wollen, und also ein Schwanken zwischen beiden, oder auch, wenn zwar nur Ein Gedanke entsteht, um dessentwillen aber, wenn er gewiß sein soll, ein anderes schon gewiß gewesenes aufhören müßte, gewiß zu sein. Ebenso als eigentliches Gespräch, wenn von demselben Punkt aus dem einen Unterredner ein anderes Denken gewiß wird, als dem andern, und beide Gedanken nicht

zugleich gewiß werden wollen, oder wenn einer von beiden, damit ihm dasselbe wie dem andern gewiß werde, ein ihm schon gewiß gewesenes als nicht mehr gewiß ausstreichen müßte."

Ist also die Dialektik Wissenschaft der Gesprächführung und kann es keine Gesprächführung ohne Hemmung und Streit im Denken geben, so ist die Hemmung oder der Streit im Denken eine ebenso nothwendige Voraussetzung für die Dialektik als für die Gesprächführung. „Nur wo der Streit schon war und zugleich die Richtung auf das Wissen stark genug und das reine Denken bestimmt genug von dem andern unterschieden, um den Streit rein in seiner Natur zu unterhalten, nur da hat die Dialektik entstehen und sich ausbilden können. Die Dialektik setzt den Zustand des Streites als vorhanden voraus und will nur für diesen wirksam sein."

Die Gesprächführung geht von dem Streit oder der Hemmung im Denken aus. Ihr Wesen und Begriff besteht darin, diesen Streit zu heben und zu beseitigen. Wäre diese Beseitigung unmöglich, so wäre auch die Gesprächführung, mithin auch die Dialektik unmöglich. Die Gesprächführung setzt also bestimmter nicht bloß den Streit voraus, sondern auch die Möglichkeit seines Aufgehobenwerdens. Für diejenigen also, die leugnen, daß der Streit aufgehoben werden könne, kann es, wie keine Gesprächführung, so auch keine Dialektik geben. Nun giebt es wirklich eine bestimmte Klasse von Denkenden, die behaupten, daß der Streit im Denken, mag es ein Streit zwischen Mehreren oder in einem Einzelnen sein, nicht aufgehoben werden könne. Diese Klasse von Denkenden sind die Sceptiker. Sie

behaupten „das Entgegenstreben im Denken, da nämlich dem Einen nicht gewiß werden will, was dem Andern gewiß ist, bedeute nichts anderes als die in der Natur gegebene und auf keine Weise aufzuhebende Differenz, sei es nun mehrerer Einzelwesen oder auch nur mehrerer Momente in dem Leben desselben Einzelwesens. Keinem könne in einem Augenblick Anderes gewiß sein, als ihm ist, denn dieses sei das unvermeidliche Ergebniß der jedesmaligen Umgebungen in sein Dasein; und weil Jedem jedesmal das Seinige unvermeidlich sei, so sei jede Zusammenstimmung Mehrerer im Gewißsein nur etwas Zufälliges und nicht zu ermitteln." Der Gegner des Sceptikers ist der Dogmatiker. Der Dogmatismus „nimmt die Gesprächführung im Zustand des streitigen Denkens an und geht dabei offenbar von der Voraussetzung aus, daß das Entgegenstreben im Denken als ein Zerfallen der Denkenden unter sich solle beseitigt werden. Diese Handlungsweise allein bedarf mithin der Dialektik; die sceptische kann von derselben keinen Gebrauch machen." Es hält in der That auch nicht schwer, den Scepticismus zu widerlegen. Seine Behauptung ist: Die Individuen sind von Natur gänzlich von einander verschieden; eine Gemeinsamkeit und Zusammenstimmung im Denken ist schlechterdings unmöglich. Diese Behauptung muß so lange für einen bloßen Einfall, an den man sich nicht weiter zu kehren hat, angesehen werden, als sie nicht bewiesen auftritt. Giebt der Sceptiker einen Beweis, so setzt er damit voraus, er könne und werde von den übrigen Individuen verstanden werden. Von ihnen verstanden kann er nur dann werden, wenn die Individuen nicht gänzlich von einander verschieden sind, sondern, wenn es unter ih-

nen ein wesentlich Gemeinsames giebt. Der Sceptiker setzt mithin bei seinem Beweise das voraus, was er bekämpft. Er bekämpft die Gemeinsamkeit im Denken und postulirt sie selbst. „Will der Sceptiker seinem Gegner dies gewiß machen, daß der Streit nicht könne beendigt werden, dann muß er Gespräch führen und auch kunstmäßig; aber von dem Augenblick an wird er sich selbst untreu. Denn er will nun selbst eine Zusammenstimmung im Denken erwirken, welche nicht zufällig und vorübergehend sei, und er muß hierzu voraussetzen, daß es im Denken, sowohl in dem Act für sich, als im Fortschreiten von dem einen zum andern, etwas von jener Verschiedenheit der Einzelwesen nicht afficirtes gebe, indem er sonst auch nicht einmal das eine Gespräch kunstmäßig und so, daß es für Alle gelten soll, führen könnte."

Die Gesprächführung und die Dialektik setzen also, wie den Streit, so zugleich die Möglichkeit, daß er aufgehoben werden könne, voraus. Nach Schleiermacher hat auch dieser Streit wieder eine Voraussetzung, ohne deren Vorhandensein er schlechterdings nicht existiren kann. Diese Voraussetzung ist „die Anerkennung der Selbigkeit eines Gegenstandes, mithin überhaupt die Beziehung des Denkens auf das Sein." „Nehmen wir die Beziehung des Denkens auf das Seiende weg, so giebt es keinen Streit, sondern so lange das Denken nur rein in sich bleibt, giebt es nur Verschiedenheit. Sobald wir aber das Denken auf Sein als auf ein anderes, das nicht wieder Denken ist, beziehen, so sind alle Bedingungen des Streites gegeben. Denn Zweie sind nur im Streit, sofern sie ihr Denken auf ein von beiden gemeinschaftlich als dasselbige gesetztes Sein be-

ziehen und insofern das Denken des Einen das des Andern aufhebt.“ Der von Zweien oder auch Mehreren über ein bestimmtes Objekt geführte Streit kann doppelter Art sein. Entweder bestreitet die eine Parthei die Existenz des Objektes, die die andere behauptet, oder sie bestreitet eine Seite und Bestimmung in dem Objekte, die von der andern dem Objekte beigelegt wird.

„Folgt nun hieraus, daß Beziehung des Denkens auf das Sein die Bedingung alles Streites ist, und ist der Streit die eigenthümliche Form der eigentlichen Gesprächführung auf dem Gebiet des reinen Denkens, mithin die Voraussetzung der Dialektik, so ist auch die Beziehung des Denkens auf das Sein Bedingung der Dialektik. So daß wir zu dem Früheren hinzufügend sagen können, Denken gleichmäßig mit allen Denkenden auf Sein beziehen wollen, Wissen wollen, und im reinen Denken begriffen sein, dieses Alles sei dasselbe und das, worauf allein die Aufgabe der Dialektik sich bezieht.“

Blicken wir von hier aus noch einmal auf den Gang unserer Entwicklung zurück, so ist er dieser. Wir definirten die Dialektik als die Kunst oder Wissenschaft der Gesprächführung. Die Gesprächführung wurde näher als die auf dem Gebiete des reinen Denkens bestimmt und das reine Denken bestimmt gegen das geschäftliche und künstlerische Denken abgegrenzt. Die Gesprächführung hatte zu ihrer nothwendigen Voraussetzung den Streit und wiederum konnte dieser nicht gedacht werden, ohne daß die Streitenden ihr Denken auf ein außerhalb des Denkens befindliche selbige Objekt bezogen.

Nunmehr können wir den Begriff der Dialektik in seiner ganzen Bestimmtheit und Vollständigkeit aufstellen. Die Dialektik ist nicht unmittelbar selbst die Gesprächführung auf dem Gebiete des reinen Denkens, sondern die Kunst oder Wissenschaft derselben. Als solche hat sie die allgemeinen Grundsätze und Regeln aufzustellen, nach denen planmäßig auf dem Gebiete des reinen Denkens das Gespräch geführt werden muß. „Dialektik ist die Darlegung der Grundsätze für die kunstmäßige Gesprächführung im Gebiet des reinen Denkens." Sie läßt sich nicht unmittelbar selbst mit dem unendlich mannigfaltigen streitigen Denken ein und bringt dies zu einer letzten Ausgleichung und Versöhnung, sondern sie stellt die wesentlichen Principien und allgemeinen Gesichtspunkte auf, nach denen jeder auf dem Gebiete des reinen Denkens entstandene Streit allein wahrhaft geschlichtet werden kann und auch geschlichtet werden muß. Schleiermacher nennt sie die „Kunstlehre, nach welcher verfahren werden muß, so oft Streit entsteht, um ihn zu beseitigen. Denn Kunstlehre nennen wir jede Anleitung, bestimmte Thätigkeiten richtig zu ordnen, um ein Aufgegebenes zu erwirken. Weil sie aber als solche, und zwar als Eine, das ganze Gebiet beherrschen soll, so darf sie nicht andere Methoden aufstellen für den einen und andere für den anderen Streit und ebenso für diese und für jene Streitenden, sondern sie muß Grundsätze aufstellen, welche dieselben sind für Alle und allem Streit angemessen, nicht um vorübergehend den einen streitenden auf die Seite des andern hinüberzuziehen, sondern um das zerfallene Denken zur Einheit des Wissens zu fördern."

Ueber die Principien, die die Dialektik aufstellt, um das streitige Denken aufzuheben und eine Uebereinstimmung zu erwirken, können wir uns noch näher aussprechen. Wollen verschiedene Personen den Streit, der unter ihnen im reinen Denken ausgebrochen ist, aufheben, so kann dies nicht anders als dadurch geschehen, daß sie einmal ein Gemeinsames zum Ausgangspunkte ihres Denkens zu gewinnen suchen und zweitens von diesem Gemeinsamen aus nach gemeinschaftlichen Regeln, sei es der Gedankentheilung, oder der Gedankenverknüpfung verfahren, bis sie den streitigen Punkt gefunden haben. Jede dieser Seiten, deren eine das identische materielle Princip, das andere die identische Methode befaßt, ist gleich nothwendig. „Das gemeinsame Wissen bei Verschiedenheit der Regeln würde nur den Streit erneuern; und die Regeln würden nichts helfen, wenn man sich nicht über ein gemeinsames Wissen vereinigen könnte.“ „Vom ersten Gemeinsamen aus brauchen wir entweder Methode der Theilung, wenn das Gemeinsame der Art ist, daß das Gesuchte ganz darin enthalten ist, denn dann muß richtige Theilung Alles entscheiden, oder der Verknüpfung, wenn das Streitige nur zum Theil in dem Gemeinsamen ist; denn dann muß entschieden werden, ob dieser Theil mit dem andern kann verknüpft sein oder nicht. Einen dritten Fall aber giebt es nicht, denn wenn das Streitige mit dem Gemeinsamen gar keine Identität hat, so ist auch keine Lösung möglich.“ Will nun die Dialektik Principien für alles im Streit begriffene reine Denken, um es auszugleichen und zu versöhnen, aufstellen, so muß sie damit 1) das schlechthin gemeinsame und allem bestimmten Wissen zum

Grunde liegende Wissen auffinden und 2) allgemeine Combinationsregeln aufstellen, nach denen von dem gemeinsamen Punkte aus in allem streitigen reinen Denken verfahren werden muß. „Es kann kein kunstgemäßes Verfahren geben, zur Uebereinstimmung zu kommen, als wenn 1) ein gemeinschaftliches Bewußtsein da ist, („das gemeinsame Wissen aber, wenn es soll außerhalb alles Streites liegend anerkannt werden, muß es nicht auf dem Wege der fließenden Gedankenerzeugung entstanden sein. Denn was da entstanden ist, kann auch immer streitig werden. Sollen wir es also doch haben, so müssen wir es immer schon gehabt haben, d. h. es muß allem empirischen Bewußtsein zum Grunde liegen.") und 2) gemeinschaftliche Regeln der Gedankenverknüpfung. Haben wir kein gemeinsames Bewußtsein, so können wir bloß zu der Ueberzeugung gelangen, daß wir nie zusammenkommen werden; haben wir nicht gemeinsame Regeln des Uebergangs von einem Denken zum andern, so kann auch nie Uebereinstimmung entstehen. Beide Punkte sind also **conditiones sine quibus non** für die Aufhebung der Differenzen im Denken. Was also die Alten unter Dialektik dachten, das wollen wir aufstellen, nämlich das ursprünglich Gemeinsame im Bewußtsein und die gemeinsamen Regeln des Verfahrens lediglich als Kunst der wissenschaftlichen Construktion."

Die Dialektik zerfällt hiernach in 2 Theile. Schleiermacher nennt den ersten, der das allem empirischen Bewußtsein zum Grunde liegende gemeinsame Wissen aufstellt, den transcendentalen, den andern dagegen, der die Regeln der Methode, der Construktion und Combination, angiebt, den formalen Theil. Wenn wir in der nachfolgenden Dar-

stellung der Dialektik den einen nicht auf den andern folgen lassen, sondern den zweiten Theil in den ersten einschieben, so wird unsere Berechtigung hierzu theils schon aus der Darstellung selbst erhellen, theils werden wir uns darüber am Schlusse der Dialektik, wo wir auf das Ganze zurückblicken, zu rechtfertigen wissen.

Die Idee des Wissens.

Schleiermacher beginnt seine Dialektik mit dem Denken als mit einer vorhandenen Thatsache. Es giebt ein Denken, wir finden dasselbe ohne weiteres vor, sein Dasein braucht nicht erst erwiesen zu werden. Will man das Denken näher begrifflich bestimmen, so muß man es, da es allein nicht die ganze Wesenheit des Geistes umfaßt, von andern Funktionen und Zuständen desselben unterscheiden. Diejenige Funktion des Geistes, die vor allen übrigen darauf Anspruch machen kann, einen gleichen Rang mit ihm einzunehmen, ist das Wollen. Denken und Wollen sind von einander unterschieden, jedoch nur so unterschieden, daß sie dabei nicht aufhören, sich aufeinander zu beziehen und zugleich wesentlich identisch zu sein. Das Wollen schließt ja keinesweges das Denken aus. Wenn ich etwas will, so weiß ich, was ich will, d. h. ich denke im Wollen. Das Denken ist also selbst eine Seite im Wollen. Der Unterschied von Denken und Wollen liegt allein in ihrer Richtung. Wenn ich will, so bleibe ich bei meinem Wollen nicht stehen, sondern ich gehe daran, das, was ich will, auszuführen und That werden zu lassen. Der Wille also strebt nach Seiten seines Inhaltes aus den Grenzen

des Selbstbewußtseins hinaus, hat die Richtung in die Außenwelt, in das Sein. Diese Richtung hat das Denken nicht; seine Richtung ist vielmehr die ganz entgegengesetzte. Wenn ich denke, so nehme ich meinen Ausgangspunkt von einem äußeren Gegenstande. Dieser fällt in meinen Sinn und läßt in ihm ein Bild seiner selbst zurück. Dies Bild ergreift das Denken und überträgt es in die Sprache. Es ruht nicht eher, bevor es demselben in der Sprache den vollendeten, alle seine Seiten umfassenden Ausdruck gegeben hat. Die Richtung des Denkens ist also die von dem äußeren Sein in die Sprache. „Diejenige Geistesthätigkeit ist Denken, welche sich in der Identität mit der Rede vollendet, und sich auf ein ausser der Thätigkeit selbst Gesetzes bezieht." Da alles, was gewußt wird, nur im Medium der Sprache gewußt werden kann, so läßt sich die Richtung des Denkens auch als diejenige bezeichnen, deren Ziel das Wissen ist. Deswegen nehme ich die äußeren Gegenstände auf, um sie ins Wissen zu erheben. Ich bin so oft in mir zur Ruhe gekommen, als ich dieselben wirklich ins Wissen erhoben habe.

Das Denken unterscheidet sich aber nicht nur vom Wollen; mehr als von diesem ist es von den Empfindungen unterschieden. Sein Unterschied aber gegen die Empfindungen ist ganz derselbe, wie der des Wollens gegen dieselben. Während in den Empfindungen der Charakter der Passivität des Menschen überwiegt, überwiegt dagegen im Denken und Wollen der der Selbstthätigkeit. Wenn ich einen Gegenstand nur empfinde z. B. sehe, bin ich fast ausschließlich durch denselben bestimmt. Er ist es, der einen Eindruck auf mich ausgeübt und mich dadurch in einen

passiven Zustand versetzt hat. Vom Empfindungszustand bemerkt Schleiermacher, daß er an sich nichts bleibendes, sondern nur der Uebergang entweder zum Denken oder zum Wollen sei. „Ist z. B. ein Gesichtseindruck widerwärtig, so entsteht der Wille, das Widerwärtige zu entfernen; ist er angenehm, so der, das Angenehme festzuhalten. Aber der Empfindungszustand selbst hört auf. Und geschieht das nicht, daß sich Wollungen entwickeln, so geht der Zustand über in die Wahrnehmung und Betrachtung und wird also ein Denken. Da beziehen wir den Eindruck auf die einwirkende Thatsache und die Beziehung auf das Organische als Lust und Unlust verschwindet, oder wird durch die Willenskraft überwunden, immer aber endigt der Empfindungszustand in den der Selbstthätigkeit."

Nachdem Schleiermacher so das Denken gegen das Wollen, wie gegen die Empfindungen abgegrenzt, geht er zu der Beantwortung der für die Folge sehr wichtigen Frage über, welches Denken ein Wissen zu nennen sei. Nicht jedes Denken ist schon an sich selbst Wissen. Es wird ungeheuer Vieles gedacht, ohne daß damit alles Gedachte schon ein Gewußtes wäre. Das Wissen eines Gegenstandes ist etwas bei weitem Höheres, als das bloße Denken desselben. Schleiermacher giebt auf diese Frage eine doppelte Antwort. Für sich und isolirt soll keine der Antworten genügen; beide Antworten sollen vielmehr einander ergänzen und erst in ihrem Zusammen die Frage erledigen.

1) Die erste Antwort, die Schleiermacher giebt, ist folgende: Allein dasjenige Denken ist Wissen, was alle Denkfähigen auf dieselbe Weise producirt haben, oder was wenigstens die Nothwendigkeit einschließt, es werde von

allen Denkfähigen auf dieselbe Weise producirt werden können. Ich weiß einen Gegenstand dann, wenn ich die unumstößliche Ueberzeugung gewonnen habe, daß grade so, wie ich über ihn denke, alle Subjekte über ihn denken müssen. Das Denken als solches kann sich wohl innerhalb der Grenzen des individuellen Selbstbewußtseins halten; das Wissen erwächst nur auf dem Boden des universellen Selbstbewußtseins. Um zum Wissen zu gelangen, muß das Individuum das, was es Besonders und Eigenthümliches, wodurch es sich von anderen Individuen unterscheidet, an sich trägt, fallen lassen, muß die nicht leichte That vollziehen, sich in dasjenige Element zu erheben, worin es nicht mehr ein von den übrigen verschiedenes, sondern mit ihnen wesentlich identisches ist. Das Subjekt muß aus den Grenzen der Individualität heraus und in die Allgemeinheit des Gattungsbewußtseins eintreten. Dann weiß ich, wenn im Denken zwischen mir und allen übrigen Individuen nur Uebereinstimmung, nur Harmonie vorhanden ist.

Die Uebereinstimmung der Individuen im Denken kann eine zwiefache sein. Die gewöhnlichste ist die, welche sich abstrackt nur auf das Resultat, die seltenere dagegen die, welche sich sowohl auf das Resultat als auch auf den Weg und die Methode bezieht, wodurch dasselbe gewonnen ist. Hat z. B. Jemand ein theologisches oder philosophisches System veröffentlicht, wie Wenige giebt es, die die Mühe auf sich nehmen, dasselbe von Anfang bis zu Ende dem genauesten Studium zu unterwersen. Die Meisten fragen nur, welche Resultate hat der Mann herausgebracht. Stimmen diese mit dem überein, was sie sich

über dieselben Objekte in ihrem Kopfe zu rechte gemacht haben, so nehmen sie dieselben an, wo nicht, so verwerfen sie sie.

Diejenigen, die nur eine solche resultatische Uebereinstimmung besitzen, sind nach Schleiermacher noch nicht die eigentlich Wissenden. Um Wissender zu sein, dazu bedarf es einer höheren und wahreren Form der Uebereinstimmung, nämlich derjenigen, die sich auf beides, sowohl auf das Resultat als auch auf den Weg zu demselben gründet. Also auf die Gleichmäßigkeit der Produktion des Denkens kommt es vor Allem an. Wer von dem identischen Anfangspunkte und aus dem identischen Grunde heraus seine Gedanken in derselben Weise und auf demselben Wege wie alle übrigen Denkfähigen producirt, der muß auch zu demselben Resultate wie sie kommen. „Das Setzen einer Gleichmäßigkeit der Produktion giebt die Allgemeingültigkeit des Resultats.“ Keineswegs aber findet das Umgekehrte Statt. Es können Viele mit dem Resultate Jemandes übereinstimmen, ohne daß sie zu demselben auf demselben Wege wie er gekommen sind. „Wenn wir annehmen, daß vom ersten Anfange des Denkaktes an alle Menschen gleich verfahren, dann müssen sie auch zu demselben Resultate gelangen, aber keineswegs braucht, wo ein gleiches Resultat ist, die Gleichmäßigkeit des Verfahrens zu sein. So im Verhältnisse dessen, der ein Kunstwerk producirt hat, zu dem, der es anschaut. In beiden ist dieselbe Idee als Resultat, aber in dem ersten ursprünglich, in dem andern nur abgeleitet und darum nicht als Wissen. Ebenso bei einem bloßen Gelernthaben ist Gleichheit des Resultats, aber kein Wissen.“ „Das Wissen ist also wirklich nur im Denken,

nicht im Gedachthaben. Das Wissen als Besitz geht doch immer auf die Produktion. Ist diese in der Erinnerung verloren gegangen und nur das Resultat geblieben, so hat man dieses doch nicht als ein Wissen."

Wenn das Denken so denkt, daß ihm die Nothwendigkeit einwohnt, es müßten alle Denkfähigen so denken, wenn es also Wissen ist, so ist stets in seinem Begriffe die Ueberzeugung mit enthalten. Ein Wissen ohne Ueberzeugung ist kein Wissen. Habe ich von dem, was ich weiß, keine Ueberzeugung, so geht mir über dasselbe und in demselben auch die Gewißheit ab. So wenig ein Wissen ohne Gewißheit noch Wissen ist, ebensowenig bleibt es es selbst ohne Ueberzeugung. Gewißheit und Ueberzeugung sind identische Begriffe. Es gilt also als ein unbedingt wahrer der Satz: kein Wissen ohne Ueberzeugung. Das Umgekehrte jedoch: keine Ueberzeugung ohne Wissen, läßt sich keineswegs schlechthin rechtfertigen. Die Empirie zeigt uns Formen der Ueberzeugung, bei denen wir gar nicht postuliren, es müßten alle Denkfähigen dem, wovon wir überzeugt sind, beipflichten; im Gegentheil, wir haben oft das ausdrückliche Bewußtsein, daß der Charakter unserer Ueberzeugung ein rein subjektiver sei. „Wir setzen unsre Maximen und unsere Geschmacksurtheile, die auch mit Ueberzeugung begleitet sind, freilich zum Theil als für jeden Fall von uns nur ebenso zu produciren und nur insofern haben wir Ueberzeugung, als wir dieses setzen. Allein diese Ueberzeugung ist eine subjektive, denn wir setzen nicht, daß jeder andre eine eben solche Handlungsweise vornehmen und ein eben solches Urtheil fällen müsse."

Haben wir hiermit die Idee des Wissens nach der einen ihrer wesentlichen Formen vollständig angegeben, so bleibt, ehe wir zu der andern Form übergehen, nur übrig, kurz auf das Mangelhafte, was derselben anklebt, hinzuweisen. Enthielte sie gar nichts Einseitiges und Mangelhaftes, so wäre durchaus kein Grund vorhanden, noch zu einer andern Form fortzugehen. Sie erschöpfte ja vielmehr dann ganz die Idee des Wissens, wäre die Totalität, worin sich diese ihre Realität giebt.

a) Der erste Mangel dieser Wissensform besteht darin, daß sie in absoluter Weise durchaus nicht verbürgen kann, im Besitze der Wahrheit zu sein. Wahrheit muß das Wissen in sich enthalten d. h. dem Gewußten muß Sein und Realität zukommen. In der Geschichte ist zu wiederholten Malen der Fall eingetreten, daß alle Denkfähigen nicht bloß eines, sondern verschiedener Zeitalter im Denken über ein bestimmtes Objekt übereinstimmten, und daß dennoch ihre Gedanken realitätslos, in Disharmonie mit der Wirklichkeit waren. Ist es nicht Jahrtausende hindurch die allgemeinste Ansicht und Ueberzeugung gewesen, daß sich die Sonne um die Erde bewege? Es können sehr wohl alle Individuen einer oder verschiedener Zeiten im Denken über ein Objekt harmoniren, auch alle in derselben Weise ihr Wissen erzeugt haben, und dennoch kann ihrem Wissen ein falsches Objekt zum Grunde liegen, dennoch können sich alle in einem allgemeinen Irrthum befinden. Auf nichts muß es für das Wissen, will es wirkliches Wissen sein, so ankommen, als darauf, daß es das rechte und wirkliche Objekt in sich abbilde.

b) Der zweite Mangel dieser Wissensform liegt darin, daß sie nie in ihrer ganzen Reinheit in dem einzelnen Subjekte zur Darstellung kommt. Es soll dem Menschen nach Schleiermacher, worüber unten ein Ausführlicheres, unmöglich sein, sich seiner Besonderheit und Eigenthümlichkeit so zu entkleiden, daß er ganz im Allgemeinen aufgeht. Immer mischt sich in sein Wissen ein individuelles Element mit hinein. Die Idee des Wissens bleibt also nach ihrer ihr einwohnenden wesentlichen Allgemeinheit mehr oder weniger ein Sollen, eine Aufgabe, die sich nur in unendlicher Annäherung vollziehen und lösen läßt.

2) Die zweite Wissensform, das nothwendige Supplement der ersten, spricht sich in dem Satze aus: Nur dasjenige Denken ist Wissen, was vorgestellt wird als einem Sein, dem darin gedachten, entsprechend. Einem solchen Denken, was in sich selbst kein Sein abbildet und darstellt, muß durchaus die Würde des Wissens abgesprochen werden.

Das Nächste, worauf wir unser Augenmerk zu richten haben, ist der Begriff des Seins. Das dem Sein entsprechende Denken soll Wissen sein. Schleiermacher versteht unter dem Sein ein gedoppeltes. Einmal ist ihm das Sein dasjenige, was Einwirkungen auf uns ausübt und mittelst derselben in unsere Wahrnehmung und dann weiter in unser Denken eingeht. Dies Sein umfaßt die unendliche Vielheit von Gegenständen, die im Raume neben einander bestehen und in der Zeit Veränderungen, insbesondere die des Entstehens und Vergehens, erfahren. Es ist das außerhalb unseres Denkens sein Bestehen habende sinnliche Sein. Zweitens versteht er unter dem Sein ein solches, welches das grade Gegentheil des angegebenen zu sein scheint, näm-

lich ein Sein, was seinen Ursprung im Denken hat und erst mittelst des Denkens zu einem äußeren wird. Dies Sein ist das Sein der Zwecke und Willensentschlüsse, die wir in der Außenwelt verwirklichen. Wenn wir die äußeren Gegenstände verändern, so thun wir hiermit offenbar dies, daß wir ein aus unserem Denken erzeugtes Sein in dieselben einführen. Täglich sind wir in dem Processe begriffen, uns die Natur dienstbar, d. h. sie zum Organe und Träger unseres in den bestimmten Zwecken, die wir ausführen, sich verwirklichenden geistigen Seins zu machen. Wollen wir dies letztere Sein von dem ersten durch einen bestimmten Namen unterscheiden, so können wir es das ethische Sein nennen, jenes erste aber das physische. Das ethische Sein begreift das Sein in sich, was seinen Ursprung in unserem Denken hat, aus diesem in unseren Willen übergeht und durch den Willen als That in das sinnliche Sein eingeführt wird. Das verwirklichte ethische Sein schließt das sinnliche Sein nicht aus; es ist sinnliches, aber vom Geiste durchdrungenes und verklärtes Sein. Die Sinnlichkeit ist nur die Grundlage, worauf die Geistigkeit aufgebaut ist.

Wie es diese zwei Weisen des Seins giebt, unter denen von Schleiermacher in der Dialektik gewöhnlich nur die erstere gemeint ist, wenn er dasjenige Denken ein Wissen nennt, was mit dem Sein übereinstimmt, so muß es natürlich auch zwei Weisen des Wissens geben, je nachdem sich das Denken auf die eine oder die andere Form des Seins bezieht und dieselbe in sich abbildet. „Zwischen beiden Arten des Wissens, bemerkt nun Schleiermacher, dem um den Anfang unserer inneren Lebensbewegungen (um das in uns gesetzte Sein, um die innere Willensbewegung)

und dem um das, was sein Sein außer uns hat, ist aber kein Unterschied. Also muß auch das Sein, dem dies Wissen entspricht, nicht verschieden sein d. h. das Sein als Gegenstand des Denkens, sofern es Wollen wird, nicht verschieden vom Sein als Gegenstand des Denkens, sofern es von der Wahrnehmung ausgeht. Beides zusammen ist vielmehr die Totalität des Seins, wie jenes beides die Totalität des Wissens."

Ethisches und physisches Sein sind also nach Schleiermacher nicht so sehr verschieden, als sie auf den ersten Anblick scheinen mögen. Andeutungsweise, was später ausführlicher dargelegt werden wird, kann hier bemerkt werden, daß beide nur in einem quantitativen, einem Gradverhältnisse zu einander stehen. Das physische Sein ist nur mehr physisches als ethisches, und das ethische Sein nur mehr ethisches als physisches. Das physische Sein ist also auch ethisches und das ethische auch physisches Sein. Durch beide zieht sich eine identische und dieselbe Substanz hindurch, die auf ihren beiden Enden nur verschiedene Quantitätspole hat.

Um uns die Begriffsbestimmung dieser Wissensform in ihrer ganzen Bestimmtheit anzueignen, haben wir nun weiter unser Augenmerk auf den Begriff der Uebereinstimmung zu richten. Das Denken soll mit dem Sein übereinstimmen. Es entsteht die Frage, ob diese Uebereinstimmung überhaupt nur eine seiende und vorhandene zu sein brauche, oder ob sie eine seiende und zugleich bewußte sein müsse. Schleiermacher urgirt es, daß nur da vom Wissen die Rede sein könne, wo die Uebereinstimmung sei und zugleich gesetzt sei. „Wo die Uebereinstimmung des

Gedankens mit dem außer ihm gesetzten, worauf er bezogen wird, nicht gesetzt wird, da ist auch kein Wissen, zu welchem eben dieses beides gehört, daß sie sei und gesetzt sei. Das heißt, wir gehen aus von einer Mehrheit denkender Subjekte. Wenn nun in dem einen ein Gedanke zwar identisch ist mit dem Gedachten, er selbst ist sich aber dessen nicht bewußt, sondern ein anderer, so ist der Gedanke in ihm kein Wissen."

Das Wissen ist dasjenige Denken, was in gesetzter d. h. bewußter Uebereinstimmung mit dem äußeren Sein ist. Aber kann das Denken mit dem äußeren Sein übereinstimmen? Uebereinstimmung von Denken und Sein ist eine Einheit beider. Ist eine solche Einheit möglich? Wohl kann sich nach Schleiermacher das Denken in Uebereinstimmung und Einheit mit dem äußern Sein setzen. Es ist ihm dies durch das Medium desjenigen Seins möglich, mit dem es ursprünglich geeint ist. Ursprünglich geeint mit dem Sein finden wir das Denken in dem Begriffe des Selbstbewußtseins. Weil es also ein Selbstbewußtsein giebt, deswegen kann sich das Denken in Einheit mit dem äußeren Sein setzen.

Unter dem Selbstbewußtsein versteht Schleiermacher hier das rein empirische Selbstbewußtsein. Dies begreift als seine zwei wesentlichen Seiten das Denken und die Leiblichkeit in sich. Die einfachste und unmittelbarste Besinnung des Menschen über sich selbst, zeigt ihn sich selbst als ein geistig leibliches und als ein leiblich geistiges Wesen. Daß der Mensch die Einheit dieser beiden Seiten ist, ist nicht sein Produkt und seine That, sondern so findet er sich, sowie er zum Bewußtsein über sich selbst kommt, un-

mittelbar vor, er ist diese Einheit von seiner Geburt her, ist sie geworden.

Diese durch die Natur gesetzte Einheit von Denken und Sein bildet die Grundlage und Voraussetzung für die Einheit, die sich das Denken durch seine Thätigkeit, also in freier Weise, mit dem Sein giebt. Eine solche höhere erst durch das Denken vollzogene Einheit seiner mit dem Sein (dem leiblichen Sein) hat zu ihrer Voraussetzung das Getrenntsein und den Unterschied des Denkens von dem Sein. Innerhalb der Idee des Selbstbewußtseins ist nämlich das Denken auch wesentlich von dem Sein unterschieden. „Wir selbst sind noch etwas anderes, als das bloße Denken und alles, was wir anderes sind, ja auch das Denken selbst, kann für uns Gegenstand des Denkens werden. Nennen wir das Gedachte ein Sein, so sind wir ein Sein neben dem Denken." „Also ist die Scheidung des Seins vom Denken ebenso nothwendige Voraussetzung des Denkens, als das Zusammenstimmen beider. Das Getrenntsein beider offenbart sich auch schon darin, daß wir wissen, es geht in uns noch anderes vor als das Denken. So sagen wir auch, wir sind. Wir setzen also ein Sein in uns ohne Wissen." Die diesen Unterschied des Denkens vom Sein aufhebende Einheit ist die gedoppelte, einmal die, welche durch die Reflexion, und zweitens die, welche durch den Willen zu Stande kommt. „Im Selbstbewußtsein ist uns ein gegenseitiges Werden beider (des Denkens und Seins) durch einander in der Reflexion und im Willen gegeben und Niemand kann glauben, daß beide beziehungslos neben einander hingehen." In der Reflexion über das Sein nimmt das Denken das Sein in sich

auf und setzt es in sich selbst als Gedachtes, im Willen dagegen läßt es sich aufnehmen vom Sein, führt es sich in das Sein ein. Das Denken ist in Form des Willens die Macht über das Sein, eine Macht, der sich das Sein nicht entziehen kann. Wenn es heißt, Ich will dies, so muß der Körper pariren und willig das vollziehen, was ihm vom Denken angesonnen ist. Kurz, im Selbstbewußtsein ist enthalten Denken und Sein; sowie das Denken zum Bewußtsein über sich gekommen ist, unterscheidet es sich vom Sein der Leiblichkeit, es hebt aber zugleich diesen Unterschied auf, wenn es entweder über dies Sein reflektirt oder den Inhalt seines Wollens in dasselbe einführt, das Sein zum Mittel und Träger seines Wollens macht.

Die Frage, wie die Einheit von Denken und dem äußeren Sein möglich sei oder wie das Denken zu dem äusseren Sein komme, ist nun leicht zu beantworten. Es kommt zum äußern Sein durch die Vermittlung desjenigen Seins, mit dem es sowohl ursprünglich als zugleich durch seine Thätigkeit geeint ist, durch die Vermittlung des leiblichen oder des organischen Seins. „Das Correspondiren des Denkens und Seins ist vermittelt durch die reale Beziehung, in welcher die Totalität des Seins mit der Organisation steht und man kann sagen, das ganze Denken ist ein Wissen, welches die Beziehungen eines bestimmten Seins zur Organisation richtig ausdrückt." Die äußeren, zeitlich räumlichen Gegenstände wirken zunächst auf den menschlichen Organismus, werden von den Sinnen aufgenommen und durch diese dem Denken zugeführt. Hat der Organismus eine Beziehung zum Denken, so muß zum Denken

auch das eine Beziehung haben, was eine Beziehung zum Organismus hat, in den Sinnen gesetzt ist.

Die gegebene Beantwortung der Frage, wie die Einheit von Denken und Sein möglich sei, beweis't, daß die Frage an diesem Orte für Schleiermacher durchaus keine metaphysische, sondern allein eine empirische Bedeutung gehabt habe. Der Sinn der Frage ist: Wie kommt, wenn wir die Erfahrung fragen, unser Denken zur Einheit mit dem äußern Sein, von dem es zunächst gänzlich getrennt ist? Welches ist die confrete Mitte, durch die es sich mit demselben verbindet und zusammenschließt? Von diesem empirischen Gesichtspunkte aus betrachtet, ist die Beantwortung auch völlig genügend. Ganz ungenügend dagegen wäre sie, hätte die Frage eine metaphysische Bedeutung gehabt. Die metaphysische Bedeutung wäre die: Kann das Denken in Einheit mit dem Sein sein, von dem es nicht bloß örtlich, sondern durch seinen Begriff und sein Wesen geschieden ist? Kann das dem Wesen nach Geschiedene in einer Einheit zusammengehen und sich in derselben durchdringen? Die metaphysische Beantwortung der Frage dürfte das empirische Selbstbewußtsein nicht ohne weiteres, wie Schleiermacher es thut, als eine feststehende Thatsache annehmen, sondern müßte vor Allem dessen Möglichkeit und Nothwendigkeit deduciren. Das empirische Selbstbewußtsein umfaßt als seine beiden Seiten das Denken und das organische Sein. Wie kann das Denken, das seinem Wesen nach ein ganz anderes, als das organische Sein ist, mit demselben in Einer Einheit bestehen? Sein von dem organischen Sein ganz verschiedenes Wesen offenbart das Denken darin, daß es ebenso von ihm, wie von allem äu-

ßern Sein abstrahiren und sich in der reinen Beziehung auf sich fixiren kann. Das Denken, durch die Abstraktion von Allem sich auf sich selbst beziehend und alles ihm Ungleiche aus sich getilgt habend, ist das reine Selbstbewußtsein. Wie kann das reine Selbstbewußtsein, welches das grade Gegentheil des empirischen ist, auch empirisches sein?

Schleiermacher kennt die metaphysische Bedeutung der Frage und die Schwierigkeit ihrer Lösung recht gut. Er läßt die Frage auch in ihrem metaphysischen Sinn nicht unbeantwortet. Wir werden später sehen, wie ihn allein diese Beantwortung zur Idee Gottes hinüberführt. Die Idee Gottes ist die Mitte, durch die sich das Denken mit dem Sein zusammenschließen und also ein Wissen sein kann. Weil Gott ist, deswegen kann es einen Zusammenschluß von Denken und Sein oder ein Wissen geben. Gott vermittelt diesen Zusammenschluß dadurch, daß in ihm Denken und Sein sich in einer absolut ursprünglichen und schlechthin unterschiedslosen Einheit durchdringen.

Die Momente des Denkens und Wissens.

Jedes Denken, was Wissen sein will, muß einem äußeren Sein entsprechen. Die Möglichkeit dieses Entsprechens haben wir so eben in dem Begriffe des Selbstbewußtseins nachgewiesen. Kann sich das Denken mit dem im Selbstbewußtsein gesetzten Sein einigen, so muß es sich auch mit dem äußeren Sein einigen können, da das letztere begrifflich von dem Sein im Selbstbewußtsein nicht verschieden ist. Das äußere Sein hat

zunächst eine Beziehung auf unser leibliches Sein, dann aber mittelst dessen auch eine Beziehung auf unser Denken. Bestimmter ist es nicht unser leibliches Sein überhaupt, welches die Vermittlung jener Seiten vollbringt, sondern nur die Sinneswerkzeuge, die Organe. Das äußere Sein übt zuerst eine einwirkende Kraft auf unsere Organe, besonders das Organ des Auges, aus, und wird dann, nachdem es in sie eingegangen, durch sie dem Denken zugeführt.

Da nun jedes Denken, was Wissen sein will, das äußere Sein enthalten muß, dies aber nur mittelst der Sinnesorgane und deren Thätigkeit enthalten kann, so folgt, daß in jedem Wissen die Sinnesthätigkeit, die Thätigkeit der Organe ein unabweisliches Moment bilden müsse. Diese für das Wissen und in demselben unumgänglich nothwendige Thätigkeit der Organe nennt Schleiermacher die organische Thätigkeit. Die organische Thätigkeit ist das erste nothwendige Moment des Wissens.

Die organische Thätigkeit ist aber auch nur Moment des Wissens, noch nicht das ganze Wissen selbst. Organische Thätigkeit, Sinnesthätigkeit besitzen auch die Thiere; gleichwohl sprechen wir ihnen das Wissen ab. In den Gesichtssinn können wohl alle äußeren Gegenstände eingehen, aber er als solcher vermag sie nicht zu fixiren und die einen von den andern zu unterscheiden. Dagegen liegt im Begriffe des Wissens, daß es die gewußten Gegenstände in sich fixiren und die einen von den anderen unterscheiden könne. Dem Thiere, was nur organisch thätig ist, schwimmen die weltlichen Gegenstände in einander; die Welt ist für es ein bloßes Chaos; dem Menschen dagegen besteht

die Welt aus bestimmten, sich lokal wie zugleich begrifflich von einander abgrenzenden Gestalten. Die Thätigkeit, die zur organischen, damit sie Wissen sei, hinzukommen muß, nennt Schleiermacher die Vernunftthätigkeit oder die intellektuelle Funktion.

Das Verhältniß beider Thätigkeiten zu einander ist aus dem Gesagten leicht zu bestimmen. Die organische Thätigkeit führt der Vernunft das Sein, den Inhalt zu, und die Vernunftthätigkeit giebt diesem Inhalte die für das Wissen nöthige Form. Die Gegenstände der organischen Thätigkeit schwimmen ganz chaotisch in einander; es fehlt ihnen die feste Bestimmtheit. Die hinzutretende Vernunftthätigkeit sondert sie von einander und läßt jeden Gegenstand als eine in sich geschlossene Einheit hervortreten. Auch in dieser Einheit nimmt sie wieder eine Sonderung und Scheidung vor. Sie unterscheidet die verschiedenen Eigenschaften und Merkmale von einander, bestimmt also den Gegenstand als eine in sich unterschiedene Einheit. Es erhellt, welchen Sinn der Satz Schleiermachers habe: „In allem Denken ist die Vernunftthätigkeit der Quell der Einheit und Vielheit, die organische Thätigkeit aber Quell der Mannigfaltigkeit." Die Mannigfaltigkeit der Gegenstände der organischen Funktion ist noch chaotisch und unbestimmt. Die Vernunft hebt die Unbestimmtheit auf und verwandelt die bloße Mannigfaltigkeit in eine bestimmte Vielheit, so daß sich jeder unter den vielen Gegenständen als eine feste in sich beschlossene Einheit bestimmt von den übrigen abgrenzt. „Ohne Einheit und Vielheit ist die Mannigfaltigkeit unbestimmt; ohne Mannigfaltigkeit ist die bestimmte Einheit und

Vielheit leer. Die Verrichtung der Vernunft im Denken ist also die Bestimmung, die Verrichtung der Organisation ist die Belebung.“ Dies heißt mit andern Worten: In allem Wissen liefert die Vernunftthätigkeit die Seite der Form des Wissens, die organische Thätigkeit dagegen die Seite seines Inhalts. Vernunftthätigkeit und organische Thätigkeit verhalten sich zu einander wie Form und Inhalt.

Es kann kein Denken und Wissen geben, welches nicht diese angegebenen Momente, die intellektuelle und organische Funktion enthalten müßte. So sehr sie aber beide in jedem inhaltsvollen Denken vorkommen müssen, kann doch unter ihnen ein verschiedenes Gradverhältniß Statt finden. Dies Gradverhältniß kann ein dreifaches sein. Es kann 1) die Vernunftthätigkeit die organische, 2) die organische Thätigkeit die Vernunftthätigkeit überwiegen und 3) können beide im Gleichgewichte stehen. Das Denken mit überwiegender Vernunftthätigkeit nennt Schleiermacher Denken im engeren Sinne, das Denken mit überwiegender organischer Thätigkeit Wahrnehmen, und endlich dasjenige Denken, worin beide im Gleichgewichte stehen, die Anschauung. Die Anschauung ist nach ihm die vollendetste Form des Denkens, diejenige Form, die am meisten auf den Namen des Wissens Anspruch machen kann. In ihrem quantitativen Verhältnisse zu einander liegt schon, daß sich keine Form gegen die andere abschließt, sondern die eine in die andere übergehen kann. „Eine Wahrnehmung wird eine Anschauung, wenn man das Wahrgenommene zugleich denkt in allen seinen Verhältnissen zum übrigen. Man kann aber auch vom Denken zur Anschauung gelangen, wenn die Wahrnehmung dazu

kommt. Die vollkommenste mittlere Form haben wir aber immer nur aus der Approximation der beiden andern und entweder das Denken wird Anschauung oder das Wahrnehmen, und so wie das absolute Gleichgewicht nirgend gegeben ist, so wird jede Anschauung bald mehr nach der einen, bald mehr nach der anderen Seite hin liegen."

Enthält nun jedes Denken und Wissen beide Funktionen, so folgt von selbst, daß auch in allen Produkten des Denkens und Wissens sowohl ein organisches als auch ein intellektuelles Element enthalten sein müsse. „Dennoch giebt es Formen, von welchen man glaubt, daß sie ohne alle organische Thätigkeit bestehen können." Dies sind die allgemeinen Begriffe, die allgemeinen formalen, und die allgemeinen realen Begriffe. Eine nähere Betrachtung wird jedoch zeigen, daß auch sie das organische Element in sich schließen.

1) Die allgemeinen realen Begriffe. Um zum Begriffe eines Gegenstandes zu gelangen, ist nothwendig, daß zuvörderst dieser Gegenstand der sinnlichen Anschauung gegeben sei. In den Begriff wird dann der sinnliche Gegenstand durch die Vernunftthätigkeit dadurch erhoben, daß diese ihn aus einem einzelnen zum allgemeinen macht. Unter Begriff ist gar nichts anderes zu verstehen, als ein aus der sinnlichen Einzelheit in die Gattungsallgemeinheit erhobener Gegenstand. Seinen allgemeinen Charakter zeigt der Begriff darin, daß er auf alle Gegenstände seine Anwendung findet, und alle umfaßt, die mit dem Gegenstande, wovon der Begriffsbildungsproceß anhob, gleichartig sind. In derselben Weise, wie man von verschiedenen gleichartigen Gegenständen sich zu der Gattung

dieser Gegenstände erheben kann, kann man über verschiedene Gattungen hinaus zu noch allgemeineren Begriffen, zu solchen nämlich, die wieder diese verschiedenen Gattungen umfassen, gelangen. Ja auch über diese neue Gattung kann, sofern sie coordinirte Gattungen zur Seite hat, zu einer noch allgemeineren Gattung und so ins Unendliche fort weitergegangen werden. Alle durch ein solches Fortgehen über das Bestimmte und Sinnliche entstehenden Gattungen und Allgemeinheiten sind es nun, die den Inbegriff der allgemeinen realen Begriffe bilden. Von diesen allgemeinen realen Begriffen stellt Schleiermacher folgenden Satz auf: „Die allgemeinen realen Begriffe, die substantiellen, enthalten organische Thätigkeit, denn in ihrer ursprünglichen Entstehung rufen sie die einzelnen sinnlichen Vorstellungen der darunter zu subsumirenden Gegenstände zurück." Der Inhalt der Begriffe stammt aus dem äußeren Sein; dies Sein wird der Vernunftthätigkeit nur durch die organische Funktion zugeführt; also kann kein Begriff ohne organische Thätigkeit gedacht werden. Sofern die allgemeinsten Begriffe ihren Inhalt nur an niederen Begriffen, die unter sie subsumirt sind, haben, diese niederen aber ohne organische Thätigkeit nicht entstanden sein können, weisen auch jene auf die organische Thätigkeit zurück und sind ohne sie ganz und gar nicht zu denken. Der hauptsächlichste Grund davon, daß wir die organische Funktion aus den allgemeinen Begriffen gänzlich verbannen möchten, liegt darin, „daß sich bei uns die allgemeinen Begriffe nicht ursprünglich und allein an die eigene Erfahrung knüpfen, sondern auch an die Tradition fremder Erfahrung, welche auch schon nicht mehr zum vollen Leben kommt."

2) Die allgemeinen formalen Begriffe. Aber nicht bloß die allgemeinen realen, sondern auch die allgemeinen formalen Begriffe sollen nach Schleiermacher ein organisches Element in sich schließen. Formale Begriffe sind solche, welche bloße Formen für einen darin aufzunehmenden Inhalt bezeichnen, oder, wie sich Schleiermacher darüber ausdrückt, solche, „welche nur die Stelle bezeichnen, wo etwas im Acte des Denkens steht." Zu diesen formalen Begriffen sind z. B. der Begriff des Subjekts und Objekts zu rechnen. Wie die Form eine wesentliche Beziehung zum Inhalte hat und ohne diesen nicht gedacht werden kann, so können natürlich auch die formalen Begriffe nicht ohne die Beziehung auf einen in sich aufzunehmenden Inhalt gedacht werden. Die Form ist nur dadurch und nur so lange Form, als sie sich auf einen aufzunehmenden Inhalt bezieht. Sowie sie sich auf einen solchen nicht bezieht, will sie nicht mehr etwas Anderes, sondern nur sich darstellen. Was kein Anderes, sondern nur sich darstellt, hört auf, bloße Form zu sein; es ist in seinem Sein unmittelbar sich selbst der Inhalt. Die formalen Begriffe müssen nun deswegen ein organisches Element in sich schließen, weil sie als Formen nicht ohne den in sich aufzunehmenden Inhalt, der wesentlich eine Beziehung zur organischen Thätigkeit hat, zu denken sind. Ist der Inhalt organischer Natur, so muß nothwendiger Weise dadurch auch die Form, die sich mit dem Inhalte zu einer Einheit zusammenschließt, organisch werden. „Die allgemeinen formalen Begriffe enthalten die organischen Elemente der einzelnen Thätigkeiten, welche darunter subsumirt sind und in dem Maaß, als wir sie nicht so beleben, ist auch nichts wirklich darunter

gedacht, sondern sie werden nur als Zeichen gebraucht." Ohne organische Thätigkeit giebt es also keine formalen Begriffe. Die bloße organische Thätigkeit ohne die intellektuelle bringt freilich auch keine Begriffe hervor. „Weder hier noch oben (bei den allgemeinen realen Begriffen) soll gesetzt sein, daß die allgemeinen Begriffe durch die organische Thätigkeit entständen, da schon die einzelnen Vorstellungen nicht allein durch sie entstehen, sondern sie entstehen nur nicht ohne sie."

Noch ferner als bei den allgemeinen realen und formalen Begriffen liegt es dem Bewußtsein, daß auch die allgemeinen Denkformen ein organisches Element enthalten sollen. Aber „die allgemeinen Denkformen, deren Repräsentant der Satz a = a ist, haben auch eine organische Seite, sofern sie die Form des Processes enthalten oder eine Bedingung desselben aussprechen; und sofern sie keine organische Thätigkeit enthalten, wird auch nichts in ihnen gedacht. a = a ist entweder Identität des Gedachten und des Seins, also Form des Wissens, oder Identität des Subjekts, also Bedingung des Wissens. Ohne organische Thätigkeit ist es nichts, als die bloße Wiederholbarkeit des Gedankens, also leer."

Wir müssen also sagen, soweit das Denken reicht und sich thätig beweisen kann, eben so weit haben wir in demselben neben der intellektuellen auch die organische Funktion. Da, wo die eine Funktion gänzlich aufhört und fehlt, hört auch das Reich des Denkens auf. Etwas, was entweder nur ein organisches oder nur ein intellektuelles Element in sich schließt, liegt schlechthin außerhalb der Grenzen des Denkens, gehört einem transcendentalen Gebiete an.

Zwei Begriffe nun giebt es, die absolut außerhalb der Grenzen des Denkens liegen und zwar deswegen, weil dem einen jedes organische, dem andern jedes intellektuelle Element abgeht. Diese beiden Begriffe sind Gott und Chaos. „Nur im Gedanken des höchsten Wesens ist alle organische Thätigkeit negirt. Aber wir können ihn auch nicht vollziehen, wie jeden andern; er ist nicht als einzelner Gedanke in uns, sondern bloß als Grund des Denkens. Mit der organischen Thätigkeit für sich allein dagegen, sei sie noch so rege, können wir keinen bestimmten Gegenstand fixiren und so führte sie auf das Chaos. Aber auch dieser Gedanke ist nicht zu vollziehen. Es giebt vielleicht in der Entwicklung des Menschen einen Punkt, wo ihm Alles noch ein Chaos ist, aber da denkt er auch nicht. Sobald wirkliches Denken da ist, ein Zusammensein beider Funktionen, kann das Chaos, die bloße unbestimmte Mannigfaltigkeit nicht mehr vorkommen. Höchstens bleibt nur die Annäherung an das Chaotische im Zustand zwischen Wachen und Schlaf, aber die wirkliche Ergreifung des Chaotischen ist so wenig möglich durch Zuruhesetzung der intellektuellen Funktion, als die Ergreifung der Idee Gottes möglich ist durch Zuruhesetzung der organischen. Will man das erste, so kommt man ganz ins Bewußtlose, will man das zweite, so kommt man darauf, daß man sagt, die Gottheit sei das Nichts. Und so sehen wir denn, daß alles wirkliche Denken im unmittelbaren Zusammensein beider Thätigkeiten, der organischen und der intellektuellen, eingeschlossen ist."

Die Gemeinsamkeit des Wissens.

Aus dem Begriffe des Wissens, wonach es die Einheit der intellektuellen und organischen Funktion ist, scheint eine nahe liegende Consequenz die zu sein, daß Jemand nur dasjenige wissen könne, was er selbst sowohl organisch d. h. durch seine Sinne percipirt als auch durch das Medium der Sinnesthätigkeit mit der Vernunft ergriffen hat. Könnte Jemand nicht mehr als dies wahrhaft und wirklich wissen, so müßte der Umfang seines Wissens ein sehr geringer sein. Wie unendlich viele Gegenstände giebt es nicht, die dem Einzelnen, weil er einer beschränkten Oertlichkeit angehört, durch die Sinne unerreichbar sind! Könnten wir nur diejenigen Gegenstände wissen, die wir selbst sensuell percipirt haben, so würden die Meisten die wißbaren Gegenstände anderer Länder und Welttheile nicht wissen können. Ja, auch nicht einmal die Gegenstände, welche sich seinen Sinnen darbieten, würde sich Jeder zum Wissen bringen können, wenn es ein nothwendiges Requisit des Wissens wäre, daß Jeder selbst müßte die Einigung der sensuell percipirten Gegenstände mit seiner Vernunft vollbracht haben. Wie viele Gegenstände nimmt nicht der Einzelne durch seine Sinne wahr, von denen er keinen klaren und vollständigen Begriff gewinnt, auch durch seine Thätigkeit nicht gewinnen kann! Wohl in die Sinne gehen die Gegenstände ein, es fehlt aber der Uebergang aus den Sinnen in die Vernunft. Die Gegenstände wollen sich nicht ebenso in der Vernunft abbilden, wie sie sich in den Sinnen abgebildet haben. Des Einzelnen Vernunftthätigkeit ist oft zu schwach und kraftlos,

um das Objekt in seiner ganzen Bestimmtheit, die es so-wohl andern Objekten gegenüber, als auch in ihm selbst hat, ergreifen zu können.

Soll das, was Andere sensuell percipirt und mit ihrer Vernunft sich angeeignet haben, auch in mir, und das, was in meine Sinne eingegangen ist und sich mit meiner Vernunft geeinigt hat, auch in Andern ein Wissen sein können, so ist unumgänglich nothwendig, daß sowohl meine organische als auch meine Vernunftthätigkeit keine von der organischen, wie von der Vernunftthätigkeit der übrigen Menschen verschiedene sei. Haben wir, als wir das erste Wissensmoment aufstellten, schon die Identität der Vernunft in Allen in Anspruch nehmen müssen, so müssen wir nun im Sinne Schleiermachers dieser Identität die Identität der Sinne oder der organischen Funktion in Allen hinzufügen. Der Typus der Vernunft und der der organischen Funktion ist in Allen Ein und derselbe. Ist dem so, so ist hiermit eine Mittheilung des Wissens gesetzt, kann das von dem Einen Hervorgebrachte auch allen Uebrigen zu Gute kommen. Die Idee des Wissens ist nun das Produkt der gemeinsamen Thätigkeit Aller. Nun „kann der organischen Thätigkeit des Einen auch die des Andern substituirt werden und sich mit seiner intellektuellen Funktion einigen und ebenso der intellektuellen Thätigkeit des Einen die des Andern substituirt werden und sich mit seiner organischen Funktion einigen. Das heißt im Gebiet des Wissens gehören die Sinne Aller einem Jeden zu seiner Vernunft und die Vernunft Aller einem Jeden zu seinen Sinnen und können ein und dasselbe Wissen constituiren.“ Nimmt Jemand einen Gegenstand durch seine Sinne wahr, vermag aber nicht

es dahin zu bringen, daß sich derselbe mit seiner Vernunft einige und in sein Wissen eingehe, so ist nun die reale Möglichkeit vorhanden, daß dieser Gegenstand, wenn die sinnliche Perception einem Andern mitgetheilt wird, sich mit der Vernunft dieses Andern einige und durch diesen zum Wissen erhoben werde. Findet umgekehrt Jemand, durch die Nothwendigkeit seines Denkens getrieben, einen Gegenstand, dessen sinnliche Wirklichkeit er nicht auffinden kann, so kann sehr wohl der Fall eintreten, daß dieselbe von einem Andern, dem der Gedanke des Gegenstandes mitgetheilt ist, entdeckt werde. „Es kann das wahrgenommene Wissen, das zu einem gedachten gehört, in einem Andern sein, als dieses und doch zu Einem Wissen mit demselben geeint sein und umgekehrt das Gedachte, das zu einem Wahrgenommenen gehört. Das heißt, die Denkacte des Einen sind oft nur ein Wissen in Eins gesetzt mit den Denkacten eines Andern, so daß die Denkacte der Einzelnen in einandergreifen und sich zum Wissen ergänzen. Der Irrthum ist nicht so, sondern umgekehrt als ein Denken gesetzt, dem kein Wahrnehmen in einem Andern entspricht und umgekehrt." „Der in dem Einen angelegte Begriffsanfang kann durch den Andern vollendet werden und zwar gleichviel, ob er mit einer organischen Affection oder einer intellektuellen Thätigkeit angefangen habe."

Verhältniß des individuellen Wissens zum universellen.

Wir haben in dem Bisherigen die Idee des Wissens nach der Totalität ihrer Seiten und Bestimmungen ent-

wickelt. Die Frage, die wir jetzt zu beantworten haben, ist die, ob diese Idee in der Erfahrung und Wirklichkeit auch in der ungetrübten Reinheit ihres Wesens vorkomme. Zur Idee des Wissens gehört es, daß sie ein durch die Individuen sich hindurch continuirendes Identisches und Allgemeines und als solches zugleich in gesetzter Uebereinstimmung mit dem äußeren Sein sei. Kommt sie als dieses Identische und Allgemeine in jedem Individuo auch wirklich so vor, daß demselben nichts Fremdartiges und Entgegengesetztes beigemischt ist? Diese Frage muß im Sinne Schleiermachers verneint werden. Die Individuen sind nach ihm in ihrem Denken, Wissen und Wollen nicht bloß identisch, sondern auch verschieden. Und diese Verschiedenheit findet sich nicht etwa bloß neben der Identität und von ihr getrennt vor, sondern in derselben und mit ihr verbunden.

Die Verschiedenheit des Denkens ist in den Einzelnen ebenso Thatsache, wie die Identität desselben. Die Individuen machen häufig gar nicht darauf Anspruch, nur identisch zu denken, sondern sie haben das bestimmte Bewußtsein auch ihres Verschiedendenkens und wollen sogar in vielen Fällen dasselbe. So weiß Jeder, daß seine Geschmacksurtheile und Maximen etwas nur ihm Angehöriges sind und unterschieden von denen Anderer; er ist aber keineswegeѕ gesonnen, die seinigen aufzugeben und gegen andere auszutauschen. „Wenn Jeder nur ein Ausdruck des gemeinsamen menschlichen Seins wäre, so müßten wir auch von Allen in jeder Beziehung nur ein gemeinsames Denken fordern. Da wir das aber nicht thun, so setzen wir in Jedem ein doppeltes voraus, das eine, wonach er Ausdruck des gemeinsamen menschlichen Seins ist,

das andere, wonach er etwas besonderes für sich ist. Jenes wollen wir die Persönlichkeit, dieses die Eigenthümlichkeit nennen." Die denkenden Subjekte sind nach Schleiermacher einander so wenig gleich, daß er sie in seiner Ethik (§. 130.) sogar als ursprünglich und begriffsmäßig verschieden bezeichnet. „Die einzelnen Menschen müssen ursprünglich begriffsmäßig von einander verschieden sein, d. h. jeder muß ein eigenthümlicher sein. Begriffsmäßig nicht nur, weil sie in Raum und Zeit andere sind, sondern so, daß die Einheit, aus welcher das im Raum und in der Zeit Gesetzte sich entwickelt, verschieden ist. Ursprünglich d. h. so, daß diese Verschiedenheit nicht etwa nur geworden ist durch das Zusammensein mit Verschiedenen, sondern innerlich gesetzt."

Es entsteht die Frage, worin näher diese Verschiedenheit des Denkens gegründet ist. In der Vernunft kann sie unmöglich gegründet sein. Die Vernunft ist ja grade das Princip, woraus das identische Denken der Individuen hervorgeht, wodurch das Wissen möglich gemacht wird. Da es in dem Subjekte außer der Vernunft nichts giebt als die Organisation, was auf das Wissen Bezug hat, so muß sie in dieser gegründet sein. Hierin läßt sie Schleiermacher auch wirklich gegründet sein, eine Ungewißheit freilich stets darüber verrathend, ob sie nicht auch durch die Vernunft bedingt sei. „Wir müssen, bemerkt er, die Relativität des Wissens ansehen als wenigstens auch und ursprünglich im Organismus gegründet, indem wir unentschieden lassen, ob sie auch auf der Vernunftseite ursprünglich gegründet sei," und an einer andern Stelle, „wer keine Differenz in der Vernunft setzen will, setze sie vorläufig bloß in der Orga-

nisation." Gleichfalls läßt er in seiner Ethik die Organisation oder die Natur, die der Einzelne an sich selbst hat, das Princip sein, woraus die Verschiedenheit des sittlichen Handelns herfließt. Wie in der Dialektik ein universelles und individuelles Wissen, so unterscheidet er in der Ethik ein universelles und individuelles, ein identisches und besonderes Handeln. Das universelle Handeln tritt nie in ganzer Reinheit für sich hervor, sondern ist stets verknüpft und gemischt mit dem individuellen. Jedes sittliche Handeln des Einzelnen trägt ebensosehr einen individuellen, als universellen Charakter an sich. Würde das sittliche Handeln nur durch die Vernunft zu Stande kommen, so müßte sein Charakter auch nur der universelle sein. Durch die bloße Vernunft kommt es nicht zu Stande; der mitwirkende wesentliche Faktor ist die Organisation des Einzelnen. Schleiermacher bestimmt den Begriff der Sittlichkeit als das Sicheinführen der Vernunft in das Sein oder in die Natur. Dies Sicheinführen kann die Vernunft nicht unmittelbar durch sich, sondern nur durch dasjenige Sein oder diejenige Natur vollbringen, mit der sie ursprünglich geeint ist, d. h. durch die Organisation. Die Leiblichkeit ist das nothwendige Organ, mittelst dessen sich die Vernunft realisirt. Die eigenen Worte Schleiermachers hierüber sind folgende: „Jedes für sich gesetzte sittliche Sein und jedes besondere Handeln der Vernunft ist mit einem zwiefachen Charakter gesetzt; es ist ein sich immer und überall gleiches, in wiefern es sich gleich verhält zu der Vernunft, die überall die Eine und selbige ist; und es ist ein überall verschiedenes, weil die Vernunft immer schon in einem Verschiedenen gesetzt ist. Die Vernunft im einigenden Handeln

auf die Natur durch die Natur muß, nicht an sich, aber im Ineinander mit ihr, sich auch wie sie differentiiren, weil nur als eine differentiirte die Natur ihr Symbol sein kann und ihr Organ und also auch, was durch sie gehandelt ist, ein solches sein muß. Aber inwiefern die Vernunft das ursprünglich und ausschließlich Handelnde ist, muß auch alles auf gleiche Weise, also unter demselben sittlichen Begriffe Gesetzte sich gleich sein. In der Realität können die beiden Glieder, daß die Vernunft als allgemeines der menschlichen Natur und als eigenthümliches dem Einzelnen einwohnt, nicht getrennt sein. Denn ohne den Charakter der Allgemeinheit kann das Sein kein vernünftiges und ohne den der Besonderheit das Handeln kein natürliches sein. Die beiden Charaktere der Identität und Eigenthümlichkeit sind auch in der Realität immer verbunden."

Ist nun aber die Verschiedenheit des Denkens unter den Einzelnen in ihrer Organisation gegründet, so scheint dies mit der im vorigen Abschnitte (über die Gemeinsamkeit des Wissens) dargelegten Ansicht Schleiermachers im Widerspruche zu stehen, wonach die organische Thätigkeit der Einzelnen ebenso wie die intellektuelle die identische ist. Wir haben ja gesehen, daß, ohne Gefährdung der Idee des Wissens, der organischen Thätigkeit des Einen die des Andern substituirt werden konnte. Eine solche Substitution hat die wesentliche Gleichheit dieser Thätigkeit in Allen zu ihrer Voraussetzung. Wir müssen im Sinne Schleiermachers behaupten, daß es keinesweges ein Widerspruch ist, wenn die organische Thätigkeit einmal als die in Allen gleiche, dann als die in Allen verschiedene hingestellt wird.

Nur quantitativ nämlich ist die organische Thätigkeit in den Einzelnen eine verschiedene, qualitativ dagegen ist sie die identische. „Der Grad der Schärfe einzelner Sinne, bemerkt Schleiermacher, und das Verhältniß eines Sinnes zum andern kann ursprünglich verschieden sein; aber qualitativ angesehen ist jeder Sinn und ihr Zusammensein in allen Menschen nothwendig dasselbe." Auch in dem quantitativen Unterschiede der organischen Thätigkeit in den Einzelnen ist schon die Gleichheit dieser Thätigkeit in Allen zugleich mit enthalten. Zwei Gegenstände, die sich nur quantitativ d. h. nach dem Mehr oder Weniger von einander unterscheiden, sind zugleich wesentlich einander identisch. Jeder ist das, was der andere ist, nur in einem höheren oder niederen Grade. Für Schleiermacher hat überhaupt kein anderer Unterschied wahrhafte Realität als nur der quantitative.

Da jedes Individuum eine quantitativ andere organische Thätigkeit besitzt, als die übrigen Individuen, kein Wissen aber ohne die organische Thätigkeit der Einzelnen zu Stande kommt, so folgt, daß es einerseits ein rein universelles und identisches Denken unter den Individuen nicht giebt, andererseits aber auch unter ihnen kein sich auf das Sein beziehende Denken vorhanden ist, wodurch das eine Individuum von den übrigen gänzlich verschieden wäre, kein Denken vorhanden ist, dem der Charakter des Wissens völlig abgesprochen werden müßte. Dies heißt mit anderen Worten: Alles universelle Denken ist zugleich individuell und sollte das Individuelle in ihm auch nur ein Minimum sein, und umgekehrt, alles individuelle Denken ist zugleich universell und sollte das Universelle in ihm auch nur ein

Minimum sein. In diesem quantitativen Unterschiede des Denkens unter den Individuen ist es begründet, daß hinsichtlich ihres Denkens die Individuen unter einander theils in näherer theils in entfernterer Verwandschaft stehen. In der nächsten Verwandtschaft werden diejenigen stehen, die Einer Familie angehören, in der weitesten die, welche durch das gemeinsame Band der Sprache verknüpft sind. „Sonach giebt es, bemerkt Schleiermacher, in der Realität kein reines Wissen, sondern nur verschiedene concentrische Sphären der Gemeinsamkeit der Erfahrung und der Principien. Engstes Schema (ist) die Identität der Erzeugung mit dem Zusammenaufwachsen verbunden, worin die persönliche Differenz bis zur Identität der Maximen und der Gefühle verschwindet. Weitestes die Identität der Sprache, in welche die reale Möglichkeit der Ausgleichung des Processes eingeschlossen ist."

Davon, daß alles wirkliche Denken der Subjekte, mag es sich noch so sehr dem universellen nähern, doch immer zugleich ein individuelles bleibt, nimmt Schleiermacher zwei Gedanken aus. Hinsichtlich der Begriffe G o t t e s und der c h a o t i s c h e n M a t e r i e soll kein verschiedenes Denken unter den Subjekten möglich sein. Gott und chaotische Materie sind aber zwei Begriffe, die nach Schleiermacher gar nicht in den Kreis des wirklichen Denkens hineinfallen, sondern die dergestalt die Grenzen des Denkens bilden, daß sie diesem unerreichbar sind. Der Begriff Gottes bildet die obere, der Begriff der chaotischen Materie die niedere Grenze. Der Grund, weshalb hinsichtlich des Begriffs Gottes keine Differenz des Denkens unter den Individuen Statt finden kann, liegt darin, daß es in Be-

ziehung auf Gott keine organische Thätigkeit mehr geben kann, worin die Differenz begründet ist. „Ausgeschlossen (von der Relativität des Wissens) wäre auch die Idee Gottes, in der gar kein Antheil organischer Funktion ist, wenn man sich über dieselbe in der Rede, ohne in niedere Gebiete hinabzusteigen, ausdrücken könnte. Zugeben wird aber Jeder, daß innerlich diese Idee in Allen dieselbe sein muß." Von der chaotischen Materie nimmt unser Denken seinen Ausgangspunkt. So lange in dem Kinde die Vernunft noch nicht erwacht ist, vermag es auch nicht, das in sich vielfache äußere Sein zu unterscheiden. Die Welt ist demselben ein Chaos, worin die Totalität der Gegenstände, alles Bestimmte noch ineinander schwimmt. Der Grund, weshalb hinsichtlich dieses Chaos keine Differenz im Denken möglich ist, liegt darin, daß es in Beziehung auf dasselbe noch keine Vernunftthätigkeit, sondern nur organische Thätigkeit giebt. So lange für mich die Welt nur Chaos ist, bin ich nur Sinnenwesen oder nur organisch thätig; weil ich aber nur organisch thätig bin, verhalte ich mich noch gar nicht denkend; zum Denken gehört, daß sich der organischen die Vernunftthätigkeit beigesellt habe. Also von einer Differenz des Denkens kann hier noch nicht die Rede sein, weil es noch gar kein wirkliches Denken giebt. „Die Vorstellung der bloßen Materie geht den bestimmten Eindrücken, wodurch Subjekte bestimmt werden, voran, und Differenz ist in ihr nicht möglich, weil in ihr selbst die chaotische Verworrenheit von Differenz und Indifferenz gesetzt ist. Die Differenz des Denkens geht an, sobald die an sich stetige intellektuelle Funktion in ihrer Wirkung auf die innere Seite des Sinnes eine bestimmte wird." Das

wirkliche Denken, was in der Mitte zwischen Gott und der chaotischen Materie liegt, „ist nothwendig different, denn da es nie ohne organische Funktion, also nie ohne das ist, worin wir hier die Differenz begründet gefunden haben, so muß es auch etwas von der Differenz selbst in sich tragen."

Wenn nun alles Denken, mag es noch so universell sein, immer doch zugleich ein individuelles Gepräge an sich tragen muß, giebt es, das ist die letzte Frage, die wir in diesem Abschnitte zu beantworten haben, kein Mittel und Verfahren, den Faktor der Individualität aus dem Denken zu eliminiren, um das Wissen in seiner ungetrübten Reinheit zu gewinnen? Schleiermacher kennt ein solches Verfahren, es ist das kritische. Die Kritik weiß das Individuelle in dem Denken zum Bewußtsein zu bringen und es dadurch von dem Universellen abzugrenzen. Damit, daß sie dasselbe zum Bewußtsein gebracht hat, hat sie es zugleich zum Wissen erhoben. „Die Relativität, sagt Schleiermacher, kann zum Wissen nur erhoben werden durch das kritische Verfahren, welches also ein unnachläßliches Correlatum des unmittelbaren ist. Kritisch ist im Allgemeinen überall die Konstruktion des Individuellen in einen Begriff. Die Relativität wird aber nur gewußt, wenn das individuelle Princip darin gewußt d. h. in einem Begriff aufgefaßt wird. Sonst ist in allem Wissen das Relativirte desselben ungewußt und da dieses alles reale Wissen durchdringt, so ist nichts ein rein gewußtes." Dadurch, daß das Individuelle vom Universellen geschieden ist, ist es zu einem bestimmten Sein geworden und unser Denken ist ein Wissen, sofern es mit diesem Sein übereinstimmt. Durch die Kritik ist also das Individuelle zum Wissen erhoben. „Steht nun,

fragt Schleiermacher, das Individuelle in gar keiner Beziehung zur Idee des Wissens? Das Individuelle bezieht sich nicht gar nicht, sondern nur auf andere Weise auf die Idee des Wissens, als das Universelle. Wie sollte auch jede Beziehung fehlen. Denn eben, wenn wir sagen, jene Gedanken drücken das besondere Sein des Einzelnen aus, so liegt doch in diesem Urtheil ein Gedanke, der einem Sein entsprechen soll, nämlich dem Sein des Einzelnen und es entsteht uns die Aufgabe, die Individualität des Einzelnen aus der Gesammtheit seiner Erscheinung auszumitteln und das heißt doch ihn, sofern er ein besonderer ist, unter die Idee des Wissens zu subsumiren, wie wir auch dabei ein übereinstimmendes Denken Aller fordern. So charakterisiren wir einen Dichter, ein Volk, beide in ihrer Eigenthümlichkeit und Niemand kann das nicht für einen Gegenstand des Wissens halten, ohne die ganze Geschichte aufzuheben. Also ist das individuelle Denken auch Gegenstand des Wissens, nur freilich nicht des Wissens um den Inhalt des Denkens, sondern um die produktive Thätigkeit des Einzelnen." Die Ausscheidung des Individuellen aus seinem Denken kann dem Subjekte nur durch die genaueste Selbstbeobachtung, durch die Reflexion über sein Denken, durch das Denken seines Denkens gelingen. Und wiederum wird diese Reflexion nur dann einen günstigen Erfolg haben, wenn das Subjekt zugleich sein Denken mit dem Denken Anderer vergleicht, über die Schranken seines Denkkreises sich erhebt und sich in andere Denkkreise hineinversetzt. Für die Ausgleichung verschiedener individueller Denkkreise bedarf es stets eines allgemeinen, über sie hinausragenden Elementes. Gehören die verschiedenen Denkkreise Einer

Sprache an, so ist sie dies allgemeine Element. Sind die verschiedenen Denkkreise zwei oder mehrere gegen einander abgegrenzte Sprachen, so ist das darüber hinausgehende Allgemeine die Vernunft. „Die Irrationalität der Einzelnen kann nur ausgeglichen werden durch die Einheit der Sprache und die Irrationalität der Sprachen durch die Einheit der Vernunft."

Die Formen des Denkens.

A. Die Lehre vom Begriffe.

1. Die Principien des Begriffs.

Als die Principien des Begriffs giebt Schleiermacher die Sinne und die Vernunft, oder die organische und intellektuelle Funktion an.

a) Durch den Sinn oder durch die organische Funktion bezieht sich der Mensch auf die Außenwelt d. h. auf die unendliche Vielheit der zeitlich und räumlich bestimmten Gegenstände. Dem Sinne geht die Fähigkeit ab, diese Gegenstände von einander zu unterscheiden; ein Vergleichen der Gegenstände und ein darauf beruhendes Unterscheiden ist die wesentliche Thätigkeit der Vernunft. Die Welt des Sinnes ist die unbestimmte, die chaotische Welt. Eine solche Welt ist noch in Nacht und Finsterniß gehüllt; es gebricht ihr das besondernde und gestaltende Licht. Oder, sie hat wohl ein Licht in sich selbst, es kommt aber durch dasselbe zu keiner vollen und wahren Erleuchtung. Ihr Licht ist nur das natürliche Licht, nicht das Licht der Vernunft.

b) Der Sinn als solcher bringt es zu keinen Begriffen. Damit diese entstehen, muß zum Sinne die Thätigkeit der Vernunft hinzutreten. Die Thätigkeit der Vernunft offenbart sich im Besondern und in der Umwandlung des Unbestimmten in ein Bestimmtes. Das Chaotischsein der Welt hört durch sie auf; die Welt wird zu einem Reiche fest abgegrenzter, klarer und in sich beschlossener Gestalten. Die Welt, die für den Sinn blos unbestimmte Vielheit ist, wird durch die Vernunft zur bestimmten Vielheit erhoben.

Indessen ist im Besondern und Unterscheiden die Thätigkeit der Vernunft noch nicht erschöpft. In dem Besondern ist sie zugleich einigende und zusammenfassende Thätigkeit. Jede bestimmte Gestalt der Welt, die sie hervortreibt, ist keine unbestimmte, sondern eine in sich bestimmte Einheit, eine solche, die eine Vielheit von Seiten, Eigenschaften und Thätigkeiten in sich schließt. Indem die Vernunft die einzelnen Gestalten der Welt gegen einander abgrenzt, setzt sie zugleich eine jede als eine konkrete, eine Vielheit von Bestimmungen in sich befassende Einheit. Scheidend also verbindet die Vernunft, und verbindend scheidet sie.

Die Vernunft thut noch mehr. Der Begriff, den sie von einem einzelnen Gegenstande bildet, findet seine Anwendung nicht bloß auf diesen, sondern auf alle Gegenstände, die derselben Art angehören. Dies heißt, die Vernunft übt außer den genannten Thätigkeiten die Thätigkeit der Verallgemeinerung aus. Jeden der einzelnen Gegenstände, die sie erfaßt, erhebt sie zu seiner Gattung, setzt ihn dazu herab, neben vielen anderen seines Gleichen nur ein Beispiel derselben zu sein.

Jede der Allgemeinheiten, wozu die Vernunft die einzelnen Gegenstände erhebt, ist selbst wieder beschränkter Natur. Die Vernunft hat die Kraft und Fähigkeit, über diese bestimmten Allgemeinheiten und Gattungen zu noch umfassenderen Allgemeinheiten fortzugehen, bis sie zu derjenigen Allgemeinheit gekommen ist, über die nicht mehr hinausgegangen werden kann, zur absoluten Allgemeinheit, deren Dasein die Welt ist. Chaos und Welt sind eine und dieselbe Sache; nur darin sind beide von einander unterschieden, daß die letztere in bestimmter Weise das ist, was jenes nur unbestimmt ist. Das Chaos ist die absolute in sich unbestimmte, die Welt die absolute in sich bestimmte Allgemeinheit.

Die Vernunft vermag also vom Einzelnsten zum Allgemeinsten aufzusteigen. Sie vermag aber auch das Entgegengesetzte. Vom absolut Allgemeinen, der Welt ausgehend, vermag sie von diesem zu dem Einzelnen und Einzelnsten hinabzusteigen. Sie theilt das Allgemeine, und theilt diese Theile wieder und setzt so ins Unendliche den Theilungsproceß fort. Durch Setzen von Theilungsgründen bringt sie es vom Allgemeinen zum Besondern, wie sie durch verallgemeinerndes Zusammenfassen des Besondern zu jenem kommt.

Die erste Thätigkeit der Vernunft ist also die des Besonderns und Setzens bestimmter Einheiten, die zweite die des Verallgemeinerns, die dritte wiederum die des Besonderns. In diesen Thätigkeiten zeigt die Vernunft, was sie ist. Durch diese ihre Manifestationen ist es möglich, einen Blick in ihr Inneres zu werfen und dessen wesentliche Beschaffenheit aufzudecken.

Ehe sich die Vernunft den Objekten der Welt zuwendet, ist sie die völlig unbestimmte allgemeine Einheit. Sie ist so das Gegentheil von dem, was die Welt in der Form des Chaos war. Die chaotische Welt war unbestimmte Mannigfaltigkeit. Die Vernunft ist unbestimmte Einheit. Aber die Vernunft ist die unbestimmte allgemeine Einheit, die den Trieb hat, ihre Unbestimmtheit aufzuheben und sich zu bestimmen. Es ist ihrem Begriffe zuwider, ein Ruhendes und Todtes zu sein. Sie ist nach ihrem Wesen Thätigkeit und Proceß; sie muß darum in diesen übergehen. Aber nicht rein aus sich heraus vermag sie denselben anzufachen; sie bedarf dazu der chaotischen Welt. Oder genauer, sie setzt für das Hervortreten ihrer Thätigkeit die Einwirkung der chaotischen Welt auf den Sinn voraus. Der Sinn sollicitirt dann durch seine Erfüllung, die er aus der chaotischen Welt erhalten, die Vernunft; nun erst wird sie in sich Bewegung und Proceß. Sie erhebt nun den Inhalt des Sinnes in sich, oder, was dasselbe ist, sie tritt nun in den Sinn hinein. Das Sicheinigen der Vernunft mit dem Sinne hat die Begriffe zur Folge. „Das Entstehen des Begriffs im Bewußtsein ist nichts anderes, als ein bestimmtes Einswerden beider.“

Die unbestimmte allgemeine Einheit also, deren Wesen darin besteht, durch die Sollicitation des Sinnes sich fort und fort zu bestimmen, die Bestimmungen zu höheren Einheiten zusammenzufassen und umgekehrt Einheiten in ihre Bestimmungen aufzulösen, ist die Vernunft. Hierin ist vollständig ihr Begriff beschlossen.

Jetzt wird folgender Satz Schleiermachers, der für die Begriffsbildung von principieller Bedeutung ist, klar

sein: „Der erste feste Punkt vor aller Begriffsbildung ist die Gegenwart der Vernunft als Trieb und das Erfülltsein der Sinne als Einwirkung."

2. Die Methode der Begriffsbildung.

Nachdem wir die Elemente des Begriffs im Allgemeinen begrifflich fixirt haben, besteht nun unsere Aufgabe darin, aus ihnen den Begriff successive werden und entstehen zu lassen. Schleiermacher geht in seiner Theorie der Begriffsbildung von demjenigen Standpunkte des Menschen aus, auf welchem er schlechterdings noch keine Begriffe hat, noch nicht einmal auf dem Wege zur Begriffsbildung hin begriffen ist. Sein Ausgangspunkt ist der Mensch als bloßes Sinnenwesen; als solches ist derselbe nur die Möglichkeit der Vernunft und des Bewußtseins, noch nicht schon ihre Wirklichkeit. Von hieraus giebt er genau alle die Stufen und Momente an, die der Mensch einnehmen und durchlaufen muß, um in dasjenige Stadium einzutreten, wo die Begriffe in ihm vollständig real und wirklich geworden sind. Er giebt also eine umfassende Geschichte der Begriffsbildung, die genau mit den Stufen der geistigen Entwickelung des Menschen überhaupt parallel läuft. Der Mensch kommt zu Begriffen, ohne zu wissen wie. Das klare Bewußtsein dieses Wie nach allen seinen aufeinanderfolgenden, sich als niedere und höhere zu einander verhaltenden bestimmten Seiten ist es, was in der Schleiermacherschen Begriffstheorie ausgesprochen und enthalten ist.

3. Die Disjunktion des Chaos in Dinge und Aktionen.

So lange der Mensch bloßes Sinnenwesen ist, ist für ihn die Welt noch, wie angegeben, chaotisch. Die Welt als Chaos ist wohl die Möglichkeit unendlich vieler Bestimmtheiten und Unterschiede; aber diese Bestimmtheiten sind noch nicht gesetzt und klar herausgetreten. Es entsteht die Frage: Welches wird der erste Unterschied sein, der in der chaotischen Welt gesetzt werden muß, wenn das Resultat ein bestimmter Begriff sein soll?

Die Thätigkeit, womit die Begriffsbildung anhebt, hat einen disjunktiven Charakter. Es kommt zunächst darauf an, in dem Chaos ein Bestimmtes von dem Uebrigen abzuscheiden und für sich zu setzen. Ein Bestimmmtes kann stets nur im Gegensatze gegen etwas Anderes fixirt werden. Das Bestimmte, was so fixirt wird, kann ein gedoppeltes sein, nämlich entweder ein Ding oder eine Aktion. Das totale objektive Sein spaltet sich als in seine Hauptseiten und seine wesentlichsten Faktoren in eine unendliche Mannigfaltigkeit einerseits von Dingen und andererseits von Aktionen. „Jedem wirklichen Denken unter der Form des Begriffs muß dieses disjunktive vorausgehen, das Erfülltsein des Sinnes entweder als Ding oder als Aktion durch die intellektuelle Funktion zu verarbeiten." Das Ding hat den Charakter eines Ruhigen, Festen und in sich Beruhenden, die Aktion den eines Unruhigen, Sichbewegenden und auf etwas Anderes Bezüglichen. Das Universum, aus der Totalität von Dingen bestehend, gewährt das Aussehen einer bewegungslosen Masse, aus der Totalität von Aktionen bestehend, den eines sich verändernden und wechselnden

Flusses. Die Isolirung eines Einzelnen kann also entweder aus der Totalität des ruhigen Massenhaften, oder aus der Totalität des sich bewegenden Flüssigen geschehen und ist danach entweder Ding oder Aktion. Die Isolirung eines bestimmten Dinges kann nur im Gegensatze theils gegen die übrige Totalität der Dinge, theils gegen die Aktionen, und die wirkliche Isolirung einer bestimmten Aktion nur im Gegensatze theils gegen die übrige Totalität der Aktionen, theils gegen die Dinge vollzogen werden.

Die Isolirung eines Dinges oder einer Aktion hat aber schon eine Voraussetzung, d. h. es geht der vollkommenen Isolirung bereits ein niederer mehr objektiv sachlicher Akt des Trennens und Scheidens voraus. „Nehmen wir einmal, sagt Schleiermacher, das Auge als Repräsentanten aller Sinne, so werden wir sagen müssen, soll ich etwas aus der unbestimmten Mannigfaltigkeit auszeichnen, so muß es als Lichtpunkt oder als Bewegungspunkt erscheinen und kann dann als Ding oder auch als Aktion gesetzt werden, aber als Ding nur, wenn schon eine Mannigfaltigkeit von Aktionen von demselben Punkte aus gesetzt ist, denn dann wäre er als ein Bestimmtes gegeben und als Aktion nur, wenn schon aus der verworrenen Masse etwas ausgeschieden ist, auf welches die Aktion als auf das Subjekt bezogen werden kann.“

Wird nun ein Ding mit Beziehung auf Aktionen und eine Aktion mit Beziehung auf ein Ding gesetzt, so wird jenes wie diese beharrlich gesetzt. Ohne Beharrlichkeit ist keine Fixirung irgend einer Seite möglich. „Ohne Beharrlichkeit sind beide gar nicht gesetzt, sondern es ist noch die unbestimmte Setzung.“ Was nur als ein Vorübergehen-

des gesetzt wird, ist nur noch ein Unbestimmtes; es bleibt ungewiß, ob es Ding oder Aktion ist. „Die Aktion ohne Beharrlichkeit ist nur eine unendliche Reihe unendlich kleiner Momente, deren einzelner Inhalt ebenso gut ein Ding sein kann; und ein Ding ohne Beharrlichkeit ist nur eine vorübergehende Erscheinung, die ebensowohl nur Aktion sein kann. Die Beharrlichkeit ist für die Aktion das Heraustreten aus der allgemeinen Veränderlichkeit der chaotischen Masse in einen bestimmten Sitz; sie ist Eine dadurch, daß sie Wo ist; und das Ding ist Eines durch eine Mannigfaltigkeit von Zuständen. Was ist nicht für eine große Analogie zwischen der Wahrnehmung, die wir Blitz und der, die wir Sternschnuppe nennen. Die erste sagen wir, sei nur Aktion, die zweite sind wir geneigt als Ding zu setzen; aber dies ist nur eine problematische Annahme, die wir anderswoher begründen. Lassen wir bei Seite, was wir anderswoher wissen, so müssen wir sagen, daß wir es zu keiner bestimmten Entscheidung bringen können, ob sie Dinge sind oder Aktionen, weil sie nichts Beharrliches sind, sondern nur ein Minimum von Zeit erfüllen, und daß in der Wahrnehmung allein kein Grund liegt, sich das Unbestimmte, Fließende in ein Bestimmtes umzubilden. Das bestimmte Bewußtsein setzt ein beharrliches Verhältniß voraus zwischen der organischen Thätigkeit und dem Gegenstande, schließt die Möglichkeit, die Wahrnehmung zu wiederholen, in sich.“

Je nachdem nun entweder ein Ding oder eine Aktion in den Begriff erhoben wird, giebt dieß den Unterschied der Subjekts- und Prädikatsbegriffe. Es ist kein Grund zu der Behauptung vorhanden, daß der Mensch zu den einen eher, als zu den andern käme. Er kommt vielmehr zu bei-

den gleichzeitig. Das Bilden der Subjektsbegriffe hat zu seinem gleichzeitigen Correlat das Bilden der Prädikatsbegriffe. „Alle Bestimmung des Unbestimmten, bemerkt Schleiermacher, kann nur ausgehen von der intellektuellen Funktion, welche dabei in jedem Augenblick nach beiden Richtungen, der Subjekts- und Prädikatsbegriffe, thätig ist."

4. Der Schematisirungsproceß.

Die Außenwelt wirkt zunächst auf unsern Sinn ein (besonders kommt hier der Gesichtssinn in Betracht) und sie wirkt auf ihn so ein, daß sie sich in ihm abdrückt und in ihm Bilder von sich erzeugt. Die Bilder aber haben in dem Sinn nur so lange eine Währung, als demselben nicht die unmittelbare Gegenwart der Gegenstände abgeht, deren Bilder in ihm lebendig geworden sind. Werden dem Sinne die Gegenstände entzogen, so erlöschen in ihm auch die Bilder. Der Sinn hat also nicht die Kraft, die Gegenstände oder vielmehr ihre Bilder in sich zu fixiren, ihnen eine Dauer und Beharrlichkeit in sich zu geben. Soll es zu einer Fixirung und Beharrlichkeit der in dem Sinn gesetzten Gegenstände kommen, so muß diese anderswoher stammen, aus einem andern Elemente entsprungen und in den Sinn hineingetreten sein. Die Thätigkeit, die in den Sinn hineintritt und in ihm den Gegenständen ein Bleiben zu geben weiß, ist die Thätigkeit der Vernunft oder die intellektuelle Funktion. Vernunftthätigkeit ist überall, wo Fixirung und Beharrlichkeit ist. Stößt man sich an den Ausdruck, „die Vernunft tritt in den Sinn hinein," so kann man mit gleicher Befugniß das Umgekehrte sagen, „der

Sinn tritt in die Vernunft hinein." Das Wichtige ist, daß, soll es zu einer Beharrlichkeit des Bildes kommen, sich Vernunft und Sinn geeint haben müssen.

So wie nun aber die Vernunft auf das in dem Sinne gesetzte Bild eines einzelnen Gegenstandes ihre Thätigkeit gerichtet hat, geht mit demselben sogleich eine wesentliche Veränderung vor. Das Bild des Gegenstandes ist von einem einzelnen Gegenstande her geworden. Es ist daher selbst ein schlechthin einzelnes und bestimmtes. Sobald sich aber die Vernunftthätigkeit demselben zugewandt hat, wird es aus seiner Einzelnheit und individuellen Bestimmtheit herausgerissen und in ein allgemeines umgewandelt. Die That, worin die Vernunft dem Bilde des Sinnes Beharrlichkeit giebt, ist zugleich unmittelbar die andere, worin sie demselben Allgemeinheit verleiht. Näher diese Allgemeinheit betrachtet, so ist sie die Gattung des Gegenstandes, der sich nur nach seiner Einzelheit in den Sinn reflektirt hat. Als solche Gattung umfaßt sie nicht bloß den einzelnen Gegenstand, auf dessen Veranlassung sie geworden ist, sondern zugleich alle Gegenstände, die mit ihm gleicher Art angehören. Schleiermacher nennt diese Allgemeinheit, dieß Allgemeinbild des Gegenstandes das Schema (des Begriffs) und den Proceß, in dem es durch die intellektuelle Funktion gesetzt wird, den Schematisirungsproceß. „Eine einzelne Gestalt, bemerkt er, als gegebene Erscheinung, kommt nicht in den Sinn ohne ihr allgemeines Schema und das Schema nicht ohne einzelne Gestaltung; beides wird gleichzeitig und im oscillirenden Verfahren. Die einseitige Position des einen und andern bringt Theorien hervor von einer Priorität

des Schema und von einer Abhängigkeit des Schema von der Erscheinung, zu denen sich die unsrige nicht verhält, wie eine gesuchte Mitte, indem sie nicht von der Vergleichung ausgegangen ist, sondern sie leugnet jede, inwiefern diese die andere leugnet."

In dem Schema durchdringen sich Vernunft und Sinn, die intellektuelle und organische Funktion. Die Vernunft allein vermag es aus sich heraus ebensowenig hervorzubringen, als der Sinn allein und durch seine eigene Thätigkeit. Wie es von beiden Seiten her entstanden ist, so muß seine Entstehung auch von jeder Seite unter Mitwirken der andern begriffen werden können. Schleiermacher spricht sich darüber folgendermaßen aus: „Wenn ein Begriff wird und wir betrachten, wie er geworden ist in Beziehung auf die intellektuelle Funktion, so müssen wir sagen: in der Vernunft liegt dieses, daß das ganze System der Begriffe in's Bewußtsein treten soll und ist ein Begriff geworden, so ist er wirklich in's Bewußtsein getreten und zwar als eine bestimmte Art zu sein, weil der Begriff nur in's Bewußtsein tritt in Beziehung auf etwas durch die organische Affektion gesetztes, die ein afficirendes Sein voraussetzt. Das Resultat von dieser Seite ist also, daß nun im Bewußtsein eine bestimmte Art des Seins gesetzt ist und dieses Sein in seine Grenzen eingeschlossen. Was ist aber das Resultat, aus dem Gesichtspunkt der organischen Funktion betrachtet? Da hat sich in dieser aus der unbestimmten Masse ausgeschieden und im Sinn fixirt (z. B. vom Schema des Gesichts aus) eine Gestaltung, welche nun einem bestimmten Ort im System der Begriffe, nämlich dem, der nun in's Bewußtsein getreten ist, als eine be-

stimmte Art zu sein entspricht und dieses beides, das Bewußtsein eines bestimmten Seins und das Fixirtwerden eines ihm entsprechenden Bildes ist ein und derselbe Moment und nur inwiefern beides zugleich wird, ist ein wirklicher Begriff geworden. Dieses, was in dem Sinne fixirt und auf den Begriff als partielles objektives Bewußtsein bezogen wird, hat man das Schema des Begriffs genannt d. h. dasjenige, was dem Begriff im Gebiet des Sinnes entspricht."

Aus dem Gesagten geht hervor, daß das Schema nur als eine Mitte zwischen zwei Extremen zu begreifen ist. Auf der einen Seite hat es ein Verhältniß zur organischen Funktion und dem hierin gesetzten einzelnen Bilde, auf der andern Seite steht es in Beziehung zur Vernunft, der intellektuellen Funktion. Es schließt Vernunft und Sinn, intellektuelle und organische Funktion zusammen. Wollen wir das Verhältniß des Schemas zu beiden Seiten in eine einfache Formel bringen, so müssen wir sagen, daß sich das Schema zur organischen Funktion wie das Allgemeine zum Einzelnen oder zum Besondern, daß es sich hingegen zur intellektuellen Funktion wie das Besondere zu dem schlechthin Allgemeinen verhält. Der Sinn oder die organische Funktion enthält nur ein einzelnes Bild, das Bild eines einzelnen Gegenstandes; das Schema dagegen ist allgemeines Bild, ist das Gattungsbild des einzelnen Gegenstandes. „Das allgemeine Bild ist das einzelne Bild selbst, aber in der Verschiebbarkeit gedacht, d. h. so, daß es sich verändern kann, ohne aus seiner Art herauszugehen, z. B., wer schon viele Gebäude gesehen hat, aber noch keinen Thurm, wird beim Anblick des letztern ihn gleich unter den Begriff des

Gebäudes subsumiren. Der einzelne Thurm wird ihm aber auch gleich ein Bild der Art und er denkt sich, wie sich das Bild des Thurmes verschieben ließe, ohne aus der Art herauszugehen." Daß das Schema dem einzelnen Bilde gegenüber den Charakter der Allgemeinheit hat, hat es der Vernunft zu verdanken. Daß es aber umgekehrt der Vernunft gegenüber den Charakter der Besonderheit hat, ist in ihm die That der organischen Funktion oder des Sinnes. Die Vernunft ist das schlechthin Allgemeine; ihre Allgemeinheit wird durch ein einziges Schema nicht erschöpft. Vielmehr ist sie die Möglichkeit unendlich vieler Schemas, so vieler, als es Gattungen und Arten der Dinge giebt. Nur dann würde die Vernunft nicht allgemeiner, als das Schema sein, wenn ihre Allgemeinheit und die Allgemeinheit des Schemas schlechthin zusammenfielen und sich einander decken. Das Schema nimmt also seinen Ausgangspunkt vom Einzelnen und ist nach seinem Begriffe nichts anderes als die verallgemeinerte Einzelnheit, also die Einheit der Allgemeinheit und der Einzelnheit.

Die Theorie der Begriffsbildung hat uns bis zum Schema geführt. Auf diesem Punkte angekommen, können wir sagen, der Begriff ist Schema und das Schema ist Begriff. Ob der Begriff noch mehr sei, wissen wir für jetzt nicht. Es hat sich die Nothwendigkeit, daß er mehr sein müsse, bisher noch nicht ergeben. Fällt der Begriff des Begriffs mit dem Begriffe des Schemas zusammen, so läßt er sich als das Produkt der intellektuellen und organischen Funktion definiren, ein Produkt, das nach der Seite seiner Allgemeinheit die intellektuelle, nach der Seite seiner Besonderheit die organische Funktion in sich abspiegelt. Wenn

wir den Begriff oben vorläufig als die Einheit der intellektuellen und organischen Funktion oder als die Einheit der Vernunft und des Sinnes bestimmten, so erhellt jetzt vollständig, was mit einer solchen Bestimmung gemeint, und was ihre nähere Bedeutung sei.

5. Der Induktionsproceß.

Der Mensch hat aufgehört, bloßes Sinnenwesen zu sein, wenn er angefangen hat, zu schematisiren. Im Schematisiren erhebt er sich über die bloß angeschaute, sinnliche und verworrene Vielheit der Dinge, verwandelt er das Einzelne in ein Allgemeines, das Sinnliche in ein Unsinnliches. Es giebt keinen größern Schritt, den das Kind in seiner Entwicklung thun kann, als den aus dem bloß passiven Versenktsein in die chaotische Mannigfaltigkeit der Natur heraus in den nicht ohne Selbstthätigkeit vollziehbaren Schematisirungsproceß. Ist dieser Proceß in dem Kinde erst einmal Leben geworden, so macht er sich auch an allen einzelnen sinnlichen Erscheinungen geltend, die immer nur in den Gesichtskreis des Kindes eintreten. Soviel einzelne Dinge wahrgenommen werden, ebensoviele Schemas entstehen, in denen die chaotische Verworrenheit in eine durchsichtige und bestimmte Klarheit umgewandelt wird. „Das Bewußtsein des Kindes weilt vielleicht lange auf dem ersten Moment. Tritt der zweite einmal ein, so tritt er auch an vielen Punkten zugleich ein, wie das Anschießen.“

Der Schematisirungsproceß ist noch kein Letztes und Höchstes. „Sehen wir darauf, bemerkt Schleiermacher, wie mit dem einzelnen Bilde das allgemeine entsteht, so können wir uns denken, daß, wenn die ganze Masse auf diese Weise durch-

drungen ist, dann auch ein zweiter Proceß auf derselben Stufe entsteht, wo die allgemeinen Bilder wieder als einzelne neben einander gestellt werden ohne Zusammenhang, wieder als chaotische Masse, nur im höheren Sinne, aber doch als in sich selbst verworrene Mannigfaltigkeit, weil ihre Verhältnisse unter einander nicht bestimmt sind." Also auch über die unendliche Vielheit der Schemas kann zu noch umfassenderen Allgemeinheiten fortgegangen werden. Die Möglichkeit eines solchen Fortgangs liegt in der intellektuellen Funktion, die das unbestimmte schlechthin Allgemeine ist. Der letzte Punkt des Verallgemeinerungsprocesses wird der sein, wo das Objekt der intellektuellen Funktion das absolute in sich bestimmte Allgemeine ist. So lange es noch eine Vielheit, oder auch nur eine Zweiheit giebt, ist ein Verallgemeinern möglich. Wo aber auch diese aufhört, da ist der Proceß erloschen. Die absolute Einheit und Allgemeinheit ist die Welt.

Derjenige Proceß, der sowohl das erste Verallgemeinern, nämlich den Schematisirungsproceß, als auch jedes über diesen Proceß hinausreichende Verallgemeinern umfaßt, bis zu dem Punkte hin, wo nicht weiter verallgemeinert werden kann, ist der Induktionsproceß. Das Wesen des Induktionsprocesses besteht im Fortgehen vom Einzelnen und Bestimmten zum Allgemeinen und wiederum von jedem bestimmten Allgemeinen zu einem noch höheren Allgemeinen, bis man endlich das absolute Allgemeine erreicht hat.

Der Induktionsproceß, wie der in ihm mitbefaßte Schematisirungsproceß, vollendet die Begriffsbildung noch nicht. Die Begriffe, die durch ihn entstehen, sind Allgemeinheiten, die eine Vielheit von Bestimmungen und Einzeln-

heiten umfassen. Diesen Allgemeinheiten haftet noch ein Mangel an. Derselbe besteht darin, daß sie der Nothwendigkeit entbehren. Sie setzen für ihre Existenz eine unterschiedene Vielheit voraus, aus der sie durch Zusammenfassung des Vielen zu einer Einheit entstehen. Daß sich die Vielen in einer Einheit befinden, davon liegt der Grund nicht in den Vielen, sondern in einer ihnen absolut äußerlichen Macht. Die Vernunft ist diese Macht, die durch Abstraktion von dem specifischen Charakter des Vielen diese Einheiten setzt. Die Einheiten sind nichts anderes, als die durch sie zu Stande gebrachten Gemeinsamkeiten des unterschiedenen Vielen. „Im Schema — so drückt sich Schleiermacher über diesen Mangel aus — ist das Wesen des Dinges nicht unmittelbar gesetzt, weil mit dem Mannigfaltigen nicht der Grund der Nothwendigkeit der Verknüpfung gesetzt ist.“ Und an einer anderen Stelle heißt es: „Der aufsteigende Proceß trägt immer mehr oder weniger den Charakter des Zufälligen an sich, denn ich kann mir nicht aussuchen, sondern ich muß dem Gegebenen folgen.“

Nothwendigkeit kommt in die bestimmten Allgemeinheiten erst dadurch hinein, daß sie selbst aus einem über sie hinausliegenden Allgemeinen als die wesentlichen Bestimmtheiten und Bestandtheile, worin dasselbe sich gliedert, erkannt werden. Nothwendig ist überhaupt dasjenige, was aus einem Höheren resultirt und zwar durch Scheidungsgründe resultirt, die dem Höheren nicht äußerlich, sondern immanent sind. Niemals folgt die Nothwendigkeit von etwas aus dem, was unter ihm liegt, sondern allein aus dem, was über ihm steht.

Wenn nun der Grund, weswegen die Schemas und

die Induktionsallgemeinheiten noch keine vollständigen Begriffe sind, in dem Mangel ihrer Nothwendigkeit besteht, so ergiebt sich für das Folgende die Aufgabe, die Begriffe aus einem Oberen d. h. aus einem vorausgesetzten absoluten Allgemeinen ebenso abzuleiten, wie sie bisher bloß empirisch aus dem unter ihnen liegenden vielfachen und chaotischen Stoffe gefunden sind. Diese Aufgabe führt uns auf den Deduktionsproceß.

6. Der Deduktionsproceß.

Der Deduktionsproceß ist das Gegentheil des Induktionsprocesses. Während dieser von dem Niedrigsten und Besondersten zum Höchsten und Allgemeinsten aufsteigt, steigt dagegen jener vom Höchsten und Allgemeinsten zum Niedrigsten und Besondersten hinunter. Der Induktionsproceß setzt für seine Wirklichkeit eine unendliche Mannigfaltigkeit des Bestimmten, das zu höheren und immer höheren Allgemeinheiten erhoben werden kann, der Deduktionsproceß ein absolut Allgemeines voraus, von dem zum Besonderen und zum Besondersten hinabgestiegen werden kann. Das absolut Allgemeine, welches der Deduktionsproceß voraussetzt, ist die Welt. Die Thätigkeit, die angewandt werden muß, um von diesem Allgemeinsten zum Besonderen und Besondersten zu gelangen, kann keine andere, als die der Entgegensetzung sein. Das absolut Allgemeine muß in sich selbst entgegengesetzt, jede der entgegengesetzten Seiten wieder entgegengesetzt und die Entgegensetzung soweit fortgesetzt werden, bis man zum Bestimmtesten, dem in sich selbst schlechthin Gegensatzlosen und Einfachen gelangt ist.

Der Deduktionsproceß beginnt mit dem absolut Allgemeinen, der Welt. Dieser Ausgangspunkt ist noch näher zu bestimmen. Es entsteht nämlich die Frage, ob unter dieser Welt diejenige zu verstehen ist, die das Resultat des Induktionsprocesses, oder die, welche sein Ausgangspunkt ist. Beide verhalten sich so zu einander, daß jene das absolute in sich selbst schlechthin bestimmte Allgemeine, diese das in sich schlechthin unbestimmte oder chaotische Allgemeine ist. Die erstere scheint für den Deduktionsproceß den Ausgang bilden zu müssen, da die letztere eigentlich selbst noch unter dem Ausgangspunkt des Induktionsprocesses liegt. In der chaotischen Welt mußten ja erst bestimmte Gestalten isolirt werden, ehe der Proceß der Verallgemeinerung anheben konnte. Bei näherer Betrachtung stellt sich aber doch die Sache anders. Dagegen, daß der Deduktionsproceß zu seinem Ausgangspunkte das Resultat des Induktionsprocesses, also das absolute in sich selbst bestimmte Allgemeine habe, streitet entschieden die Erfahrung. Diese lehrt nämlich, daß wir weit eher, als wir durch das Induktionsverfahren zum absolut Allgemeinen gelangt sind, den Deduktionsproceß d. h. das Entgegensetzen innerhalb gegebener Allgemeinheiten in Anwendung bringen. Ja sie lehrt noch mehr. Sie lehrt, daß schon zugleich mit dem Hervortreten des Induktionsprocesses das Deduktionsverfahren von uns angewandt wird. Schon sehr früh, sobald wir einige Bilder in uns zur Klarheit gebracht haben, setzen wir uns, d. h. unser Ich den Dingen entgegen und nehmen auch Entgegensetzungen in den Dingen selbst vor. Wollten wir mit der Ausübung des Deduktionsprocesses warten, bis wir den Induktionsproceß vollendet hätten, so läßt sich leicht

zeigen, daß wir ihn niemals beginnen würden. Der Induktionsproceß wird von uns nie zu Ende geführt. Die Zahl der zu verallgemeinernden Gegenstände ist eine unendliche und durch unsere Sinne nie zu erreichende. Die Erreichung aller Gegenstände durch die Sinne ist deswegen unmöglich, weil wir stets einer beschränkten Räumlichkeit und Zeitlichkeit angehören.

Wenn nun der Deduktionsproceß nicht mit dem absoluten schlechthin in sich bestimmten Allgemeinen beginnen kann, so muß er mit dem chaotischen Allgemeinen, also mit der Welt anheben, die noch vor dem Induktionsverfahren liegt und auf die wir uns nicht anders als mittelst unserer Sinne beziehen können. Es läßt sich freilich noch ein anderes Allgemeine, als das in sich bestimmte und als das chaotische, nämlich das abstrakte Allgemeine denken, aber auch sehr leicht zeigen, daß dies nie den Ausgangspunkt des Deduktionsprocesses bilden könne. Das abstrakte Allgemeine ist dasjenige, zu dem man durch Abstraktion von allem Bestimmten kommt. Ein solches Allgemeine ist in sich selbst unbestimmt und leer. In einem in sich Unbestimmten und Leeren kann nichts entgegengesetzt werden. In der Entgegensetzung aber besteht grade das Wesen des Deduktionsprocesses; er ist ohne sie schlechterdings nicht zu denken.

Der Deduktionsproceß muß also mit dem absoluten chaotischen Allgemeinen anheben. Wenn hiermit sein Ausgangspunkt wohl ganz derselbe ist, wie der des Induktionsverfahrens, so ist doch die Thätigkeit, die er an diesem vorausgesetzten Allgemeinen beweis't, eine ganz andere als die, welche von seinem Gegentheile ausgeübt wird.

Er bringt nämlich in diesem Allgemeinen eine wirkliche Entgegensetzung zu Stande, von der bei seinem Gegentheile ganz und gar nicht die Rede war. Blicken wir nämlich auf den ersten Schritt zurück, den wir, von dem chaotischen Allgemeinen aus, bis zum Beginn des Schematisirungsprocesses thaten, so bestand er darin, daß wir in dem Chaos eine einzelne Gestalt isolirten und diese dem noch Chaotischen gegenübersetzten. Wir isolirten ein A und setzten dies einem non A gegenüber. Eine wirkliche Entgegensetzung aber haben wir hiermit nicht vorgenommen. „Wo Theilung, Entgegensetzung ist, da müssen beide Glieder ganz bestimmt sein, was nicht der Fall ist, wenn das eine nur verneint." Ein Entgegensetzen ist es, wie wenn ich sage, x ist getheilt in a und b.

Wenn nun der Deduktionsproceß von der chaotischen Welt ausgeht, so fragt sich, welche Theilung und Entgegensetzung nimmt er in derselben vor? Wir antworten, es setzt sich in ihm das Ich oder das Selbstbewußtsein den Dingen und ihren Bildern entgegen. Das Ich oder die Vernunft ist, wie wir früher entwickelt haben, die unbestimmte, aber ihre Unbestimmtheit aufhebende und sich selbst bestimmende Einheit. Indem sich das Ich den Dingen oder ihren Bildern entgegensetzt, setzt sich hiermit die Einheit der Vielheit entgegen. In andern Formen den Gegensatz ausgedrückt, so ist er der von Subjekt und Objekt, oder noch allgemeiner, der des Idealen und Realen. „In dem Deduktionsproceß findet auf der einen Seite ein Außersichsetzen Statt, auf der andern eine Beziehung auf die innerlich bleibende Denkfunktion oder auf das Ich als denkendes."

Das Werden und Entstehen dieser Entgegensetzung wird noch klarer, wenn wir das Verhältniß des Ichs zum Schematisirungs- oder Bildererzeugungsproceß näher ins Auge fassen. Das Organ für die Aufnahme der Bilder der Gegenstände ist der Sinn. Ist ein bestimmtes Bild in den Sinn getreten, so sollicitirt es das mit dem Triebe zur Selbstthätigkeit ausgerüstete Ich. In der Thätigkeit, die das Ich dem Bilde zuwendet, ist es durch dieses schlechthin determinirt und also passiv. Dieser durch das Bild in es gesetzten Passivität, setzt es nun seine freie Selbstthätigkeit entgegen; es beweist die letztere darin, daß es sich von dem die Passivität verursachenden Gegenstande unterscheidet, sich ihm, als einem andern und ihm fremden Sein entgegengesetzt. Wir können daher jenen Gegensatz auch passend als den der Selbstthätigkeit und des Leidens, der Activität und Passivität bezeichnen. Indessen als einen qualitativen Gegensatz, d. h. als einen solchen, in dem die eine Seite sich schlechthin ausschließend gegen die andere Seite verhält, dürfen wir ihn nicht ansehen. Die Spontaneität des Ichs und die Passivität der Dinge stehen im Deduktionsprocesse nur so einander gegenüber, daß das Ich überwiegend spontan und die Dinge überwiegend passiv sind. Im Schematisirungsproceß stellt sich das Umgekehrte heraus. Hier sind die Dinge das überwiegend Thätige und das Ich das überwiegend Leidende. In den Dingen hebt die Thätigkeit an; sie sind es, die den Sinn afficiren, die Thätigkeit des Ichs sollicitiren und der stete Inhalt des formellen vom Ich gesetzten Verallgemeinerns bleiben. Als Resultat können wir also immer nur aussprechen, daß der Deduktionsproceß besonders an der freien Thätigkeit des Ichs,

der Induktionsproceß besonders an der Selbstthätigkeit der Dinge hängt, daß aber auch in jenem das Ich, in diesem die Dinge durch den entgegengesetzten Faktor mitbestimmt sind. Wie sollte nicht das Ich im Deduktionsprocesse mitbestimmt sein, da sein Sichselbstunterschieden von den Dingen nur in Folge der Aufnahme von Bildern, worin die Dinge die überwiegend thätigen sind, möglich wird!

Ausgangspunkt also des Deduktionsprocesses ist die chaotische Welt. In ihrem Chaotischsein enthält sie den unter mannigfaltigen Formen ausdrückbaren Gegensatz des Ichs und der Dinge, des Subjekts und Objekts, des Idealen und Realen, der Spontaneität und Passivität, der Einheit und der Vielheit gebunden in sich. Der erste Akt der in dem Deduktionsprocesse vollzogenen Entgegensetzung ist das Freiwerden dieses Gegensatzes. Dieser Gegensatz ist kein qualitativer, sondern ein quantitativer oder, was dasselbe bedeutet, ein relativer. Jeder Seite kommt ein **Plus** und jeder ein **Minus** zu. Absolut ausschließend können beide Seiten schon deswegen nicht sein, weil sie aus Einer Einheit herkommen. Bei absolutem Ausschließen hätten sie in dieser nicht gewesen sein können; es wäre bei absolutem Ausschließen auch eine Welt ganz unmöglich und undenkbar.

Für den Fortgang des Deduktionsprocesses sind die Seiten dieses ersten Gegensatzes, eine jede wieder Einheit, die getheilt oder in der entgegengesetzt wird. Und wiederum ist jede der Seiten der neuen Gegensätze eine solche zu theilende Einheit. Die Theilung geht hinuntersteigend bis ins Unendliche fort. Wie aber der erste Gegensatz ein relativer ist, so müssen es nothwendigerweise auch alle übrigen sein.

7. Der Begriff des Gegensatzes.

Der Deduktionsproceß nimmt stets seinen Ausgangspunkt von einer allgemeinen Einheit und er selbst beruht auf der richtigen Entgegensetzung innerhalb dieser Einheit. Der Gegensatz ist also das Element, worin er sich bethätigt und seinen Begriff realisirt. Will man ihn nach seinem Wesen vollständig begreifen, nichts ist dann nothwendiger, als die rechte Einsicht in die Natur des Gegensatzes überhaupt zu gewinnen. Schleiermacher stellt daher auch im Interesse der Erkenntniß des Deduktionsverfahrens eine Untersuchung über das Wesen und die Natur des Gegensatzes an. Das Resultat dieser Untersuchung ist, daß unter den verschiedenen denkbaren Formen des Gegensatzes nur einer Wahrheit zukommt und daß sich daher auch diese in jedem Deduktionsprocesse, wenn er seinem Begriffe entsprechen soll, verwirklicht zeigen muß.

Gänzlich wird von Schleiermacher diejenige Form des Gegensatzes verworfen, dessen eine Seite eines positiven Inhaltes entbehrt und nur die bloße Negation der andern, der positiven ist. Ein Beispiel dieses negativen Gegensatzes haben wir in der Gegenüberstellung der blasenden und nicht blasenden Instrumente. Schleiermacher verwirft denselben aus einem doppelten Grunde 1) „Er kann niemals aus dem zu theilenden selbst hervorgegangen sein; da müßte sich zu dem einen positiven auch ein anderes positives ergeben. 2) der negative hemmt gänzlich die Bearbeitung der andern Seite; also ist auch die positive aus dem Zusammenhang mit der andern ganz herausgesetzt und die Bearbeitung derselben kann nie integrirendes Element des reinen Erkennt-

nißprocesses werden, sondern nur einem untergeordneten Zweck als bedingtes Denken dienen."

Schleiermacher verlangt von dem Gegensatze, daß seine beiden Seiten stets einen positiven Charakter haben. Das Verhältniß dieser positiven Seiten kann man sich verschieden denken. Einmal können sie einander so gegenüberstehen, daß die eine Seite gänzlich die andere von sich ausschließt; ist dies der Fall, so haben wir den qualitativen Gegensatz. Zweitens können sie einander so gegenüberstehen, daß zwar die eine die andere von sich ausschließt, in und bei dem Ausschließen aber nicht aufhört, mit derselben in Einheit zu sein und sich nach dieser Einheit auf dieselbe zu beziehen. Schließen sich die Seiten in dieser Weise aus, so haben wir den quantitativen oder den relativen Gegensatz. In dieser Form des Gegensatzes zieht sich durch beide Seiten ein identischer Inhalt hindurch und nur darin sind sie gegen einander unterschieden, daß sie diesen Inhalt in verschiedenem Uebergewichte besitzen. Jeder Seite kommt ein Plus und ein Minus des Inhaltes zu; sofern aber der einen das Plus zukommt, kommt dann der andern das Minus zu und umgekehrt, wenn dieser das Plus, dann jener das Minus. Die Namen, womit Schleiermacher den qualitativen und quantitativen Gegensatz gewöhnlich bezeichnet, sind der positiv einfache und positiv doppelte oder zusammengesetzte Gegensatz. Im qualitativen Gegensatze haben wir ein einfaches Ausschließen und damit nur ein Ausschließen, im quantitativen dagegen durch das jeder Seite in unterschiedener Weise zukommende Uebergewicht ein doppeltes Ausschließen und damit zugleich im Ausschlie-

ßen eine Einheit. Der qualitative Gegensatz enthält eine Zweitheilung, der quantitative eine Viertheilung.

Auch unter diesen beiden Formen des Gegensatzes ist nach Schleiermacher die eine, nämlich der positiv einfache Gegensatz falsch und nur wahr der positiv doppelte oder der quantitative Gegensatz. „Schließen sich, sagt er, die Glieder des Gegensatzes wirklich aus, so können sie nicht wirklich in demjenigen, was getheilt ist, zusammengewesen sein. Also ist der Gegensatz falsch. Wenn ein Ganzes daher wirklich getheilt werden soll, so wird, jemehr es ein Ganzes gewesen ist, alles, was ich darin entgegensetze, auch überall zusammengewesen sein und eben nur das Zusammensein des Entgegengesetzten wird getheilt werden müssen. Das kann aber nur in ein entgegengesetztes Uebergewicht getheilt werden, so also, daß ein doppelter Gegensatz entsteht, d. h. daß jedes Glied im entgegengesetzten, nur auf verschiedene Art, gesetzt wird." „Wir können, bemerkt er an einer andern Stelle, die Welt nur durch doppelten Gegensatz theilen. Denn ist alles Sein in ihr entweder ausschließlich ideal oder ausschließlich real, so ist die Einheit unseres eigenen Seins aufgehoben. In der Analogie aber mit diesem ersten Schritt muß der ganze Proceß bleiben, sonst ist kein Gesetz vorhanden und keine Einheit, das Ganze auch nicht zu denken." Schlössen sich das Ideale und Reale absolut einander aus, so wäre die menschliche Persönlichkeit, in der sich Ideales und Reales als Geist und Leib zusammenschließen, unmöglich. Daß der positiv doppelte Gegensatz der allein wahre sei, davon gesteht Schleiermacher offen, einen vollkommen genügenden Beweis nicht liefern zu können. Der einzig mögliche Be-

weis sei nur der apagogische. „Man ist noch nicht einig darüber, bemerkt er, was die richtige und vollkommene Weise der Theilung sei, ob die Zweitheilung oder die Dreitheilung oder die Viertheilung. Unser Satz ist, daß nur die letzte die richtige ist. Apagogisch können wir wohl beweisen, daß die Zweitheilung und Dreitheilung es nicht sind, aber damit ist die Nothwendigkeit nicht gesetzt, daß unsere Viertheilung die vollkommene Theilung ist. Daß nämlich die Zweitheilung es nicht sei, haben wir schon gezeigt. Was aber die Dreitheilung betrifft, so müßte sich entweder das dritte zu den beiden andern verhalten, wie das negative zum positiven und dann wäre nichts damit gegeben als die schon widerlegte fehlerhafte Zweitheilung, oder das dritte wäre auch ein positives und dann wäre keine wahre Ausschließung, denn eine solche muß immer auf eine Dichotomie zurückgeführt werden, weil sie sich auf einen Widerspruch gründet, der nur zwischen zweien sein kann. Diesen apagogischen Beweis können wir wohl führen, aber zur Gewißheit der unmittelbaren Anschauung können wir unsern Satz nicht erheben. Immer aber hat er dadurch dieselbe Gewißheit, welche die Idee des Wissens hat. So gewiß es ein Wissen geben soll, so gewiß muß es einen Weg dazu geben, von dem wir nichts Fehlerhaftes wissen und dieser muß sich nun erst durch den Versuch bewähren."

Schleiermacher führt uns den positiv doppelten Gegensatz oder die Viertheilung in mannigfaltigen Beispielen lebendig vor Augen. Das wichtigste und interessanteste Beispiel ist der Gegensatz von Geist und Natur, Subjekt und Objekt. „Der Gegensatz von Subjekt und Objekt, be-

merkt er, ist nicht ein einfacher von Aktion und Passion, sondern die entgegengesetzte Identität von beiden. Das Subjekt ist ebensowohl passiv als activ; passiv, sofern vom Ausser uns afficirt, activ, sofern es demselben die Sinne öffnet, um es in sich aufzunehmen. Ebenso, das Objekt ist activ, sofern es auf die Sinne wirkt und das Subjekt in seinem Zusammensein mit dem gesammten Sein afficirt, passiv, sofern es von der geistigen Seite der Denkfunktion in den Zusammenhang des Wissens hineingezogen wird. Wir wollen nun das, was die Activität des Objekts ausmacht, das Reale, was die Passivität, das Ideale nennen. Die Identität von beiden ist der Begriff des Objekts. Der Begriff des Subjekts ist dieselbe Identität, aber hier ist das Ideale die Activität und das Reale die Passivität. So haben wir also auf beiden Seiten als den dominirenden Gegensatz die Identität des Idealen und Realen, aber mit umgekehrtem Uebergewicht der Activität und Passivität. Das ist der oberste Gegensatz, aus welchem nachher wieder weiter getheilt werden soll." Was so vom Idealen und Realen überhaupt gilt, das gilt auch von jedem bestimmten Idealen und Realen. Wollte man sagen, „der Mensch bestehe aus Leib und Seele, so wäre dies auch eine einfache Entgegensetzung, die, auf das wissenschaftliche Gebiet übertragen, Ursach würde, daß der Mensch gar nicht als wahre Einheit, sondern nur als Zweiheit erschiene. Denn die Seelenthätigkeit ginge dann ihren Gang rein für sich und die leibliche auch. Wenn wir nun aber sagen, der Mensch ist ein Ganzes, sein Leben besteht aus geistiger und leiblicher Thätigkeit, die aber überall zusammen sind, und wir können nur ihr Zusammensein theilen, so daß wir

sagen, beide sind zusammen, aber hier dominirt die eine, dort die andere, so bleibt uns die Einheit des Menschen und nur aus solcher Theilung kann die Vollständigkeit des Begriffs entstehen." Wie Leib und Seele, so stehen nun auch wieder, sowohl die geistigen Funktionen untereinander, als auch die leiblichen unter sich im quantitativen Verhältnisse. „Alle geistige Thätigkeit kann nichts sein, als entweder Vorstellung, wodurch das geistige Vermögen die Dinge sich einbildet, oder Darstellung, wodurch es sich den Dingen einbildet. Da der Mensch die Einheit ist von Vorstellung und Darstellung, so müssen auch beide in jeder seiner Thätigkeiten sein, nur daß in der einen die eine, in der andern die andere überwiegt. So bleibt immer die ursprüngliche Einheit." Dasselbe gilt von der Eintheilung des Leibes in Nerven- und Muskularsystem. Als ein noch anderes Beispiel des doppelten Gegensatzes finden wir bei Schleiermacher den Begriff des Wortes. „Wollten wir sagen nach Weise des einfachen Gegensatzes: Jedes Wort ist entweder ein solches, das ein Sein, oder ein solches, das eine Gedankenverknüpfung ausdrückt, so wären wir auf dem falschen Wege. Unserem Kanon gemäß müssen wir also sagen, jedes Wort ist beides, Zeichen des Seins und Zeichen der Verknüpfung im Denken und eins unterscheidet sich vom andern, wiefern das eine überwiegend das eine, das andere überwiegend das andere ist; oder, die Worte sind entweder materielle Theile der Rede, aber auch insofern immer Verknüpfungszeichen, oder formelle, aber auch insofern immer zugleich einen Theil des Seins ausdrückend. Auf dieselbe Weise fortgehend in dem Proceß

würden wir auf der materiellen Seite auf die Theilung in Hauptwort und Zeitwort kommen."

Die verschiedenen Formen des Gegensatzes sind also der negative und positive Gegensatz, und dieser zerfällt wiederum in den positiv einfachen und positiv doppelten Gegensatz. Den ersten und zweiten verwirft Schleiermacher, bemerkt dabei aber: Schlimmer als durch einen einfachen ist es noch, wenn man durch einen negativen Gegensatz theilt. Wollte man z. B. eine Theorie über musikalische Instrumente aufstellen und sie eintheilen in blasende und nicht blasende, so ist das letzte Glied eigentlich nichts als eine leere Stelle. Nun weiß man freilich aus dem Induktionsverfahren, daß es noch Saiteninstrumente giebt; aber da das Verhältniß dieser zu den Blasinstrumenten nicht gewußt ist, so bleibt man bloß bei dem negativen stehen. Wollte man hier eine vollständige Theilung machen, so müßte man auf den Begriff des musikalischen Instrumentes zurückgehen und das führte auf das Wesen des gemessenen Tones. Dieser ist aber Identität von schwingendem Körper und bewegter Luft; und dabei läßt sich nun sogleich ein doppelter Gegensatz aufstellen. Denn eine solche Identität ist nie eine reine, sondern auf der einen und andern Seite ist Priorität. Ist die Luft das primitiv bewegte, so ist das das eine, ist der Körper das primitiv bewegte, so ist das das andere. Entweder der schwingende Körper wird unabhängig bewegt und bewegt die Luft — Saiteninstrument im weitesten Sinne; oder die Luft wird unabhängig bewegt und bewegt den schwingenden Körper."

8. Der volle Begriff ist das gemeinsame Produkt des Induktions- und Deduktionsprocesses oder die Einheit von Schema und Formel.

Der Ausgangspunkt des Deduktionsprocesses ist die Welt als chaotisch unbestimmte Einheit gedacht. Der erste Schritt, den der Deduktionsproceß thut, besteht darin, diese Einheit in denjenigen Gegensatz zu zerlegen, der unter allen denkbaren Gegensätzen der allgemeinste ist, dem daher auch alle sonstigen Gegensätze subordinirt sind. Dieser allgemeinste Gegensatz ist der des Idealen und Realen. Der Deduktionsproceß hat darin seinen Fortgang, daß wiederum jede dieser Seiten, sowohl das Ideale, als auch das Reale als Einheit gesetzt und daraus ein neuer Gegensatz erzeugt wird. Die Seiten dieses neuen Gegensatzes können auch wieder als Einheiten gesetzt und neue Gegensätze aus ihnen hervorgetrieben werden und so in's Unendliche fort. Jeder Gegensatz, der aus einer vorausgesetzten Einheit erzeugt wird, ist seiner Form nach der positive doppelte Gegensatz oder die Viertheilung. Diese Form des Gegensatzes ist es allein, in der die Glieder des Gegensatzes an ihnen selbst die Einheit aufzeigen, aus der sie hergekommen sind.

Es leuchtet ein, daß der Deduktionsproceß eine Fülle von Gedanken hervortreibt. Jeder dieser Gedanken hat ein dreifaches Verhältniß. Das erste ist das zu der Einheit, woher der Gedanke als integrirendes Moment gekommen ist. Das zweite ist das zu den ihm entgegengesetzten und aus derselben Einheit mit ihm hervorgegangenen Gedanken. Das dritte ist das zu den ihm subordinirten und aus ihm, als der vorausgesetzten Einheit, erzeugten Gedanken. Einen

solchen durch doppelte Entgegensetzung aus einer vorausgesetzten Einheit erzeugten Gedanken, dessen Verhältniß, sowohl zu dem coordinirten Gliede, als auch zu der superordinirten Einheit, wie zu den ihm subordinirten Gliedern genau gewußt ist, nennt Schleiermacher Formel. Unter der Formel ist jeder Begriff zu verstehen, sofern er im Deduktionsverfahren durch doppelte Entgegensetzung erzeugt ist. „Was durch den absteigenden Proceß gesetzt ist, nennen wir Begriff im engeren Sinn. Stellt man es dem Schema gegenüber, so ist es Formel. Formel, gegenüber dem Schema, ist das durch zusammengesetzte Entgegensetzung theilbar gesetzte. Die Formel ist die Bestimmung eines bestimmten Gebietes des Seins aus den Theilungsgründen eines höheren, also zuletzt aus dem System der Theilungsgründe. Das, was aus dem einseitigen aufsteigenden Proceß als gesetzte Einheit hervorgegangen ist, nennen wir Begriff im weiteren Sinne und um das Allgemeine vom Einzelnen zu unterscheiden, bezeichnen wir dieses mit dem Ausdruck B i l d, jenes durch Schema. Die Vereinigung von Formel und Schema ist Begriff im engeren Sinn. Man soll keinen Begriff für vollendet halten, bis Formel und Bild, jedes für sich so vollständig geworden sind, daß eins aus dem andern verstanden werden kann. Freilich müssen wir uns hiebei bescheiden, daß wir auf diese Weise noch keinen einzigen richtigen Begriff haben, aber die höchste Vollkommenheit ist dieses und das Ziel der Begriffsbildung in der Wissenschaft und unsere Aufgabe ist immer an der Berichtigung unserer Begriffe zu arbeiten, immer zu zerlegen, was der organischen und was der intellektuellen Seite angehört und den Proceß von der Seite zu ergänzen, wo er mangel-

haft ist. In diesem Begriff im engeren Sinn repräsentirt sich nun erst die Idee des Wissens, indem das Schema das durch die reale Action des Seins gegebene, die Formel das durch die ideale Action des Geistes gegebene ist und beides nun identificirt wird. Jene beiden allgemeinen Vorstellungen von Saiten- und Blaseinstrumenten, die uns aus der Beobachtung entstanden sind, sind ein allgemeines Bild. Wenn man dagegen durch einen Deduktionsproceß beides zu bestimmen sucht, so ist, was man erhält, eine Formel. Bezieht man beides auf einander und führt eins auf das andere zurück, so hat man den Begriff im engeren Sinne, worin sich beide Processe begegnen und der dadurch erst die Idee des Wissens vollständig realisirt."

Der vollständige Begriff nach Schleiermacher ist also das Produkt des Induktions- und Deduktionsprocesses, oder die Einheit von Schema und Formel. Der Induktionsproceß, wie wir gesehen, ging von der chaotischen Welt aus und sein erstes Thun bestand darin, die einzelnen Dinge wie die einzelnen Actionen aus ihr auszuscheiden. „Die Deduktion will durch Herausbildung aus der Einheit d. h. durch Gegensatz finden, was die Induktion durch Ausscheidung aus dem Mannigfaltigen fand." Mit dem Ausscheiden und Fixiren der Dinge war unmittelbar verknüpft die Erhebung derselben in die Gattungsallgemeinheit; die so entstehenden verschiedenen Gattungsallgemeinheiten gaben den Begriff der Schemas. Die vielen verschiedenen Gattungsallgemeinheiten traten ebenso in ein Verhältniß der Coordination zu einander, wie die einzelnen Dinge unter sich. Auch sie, als neben einander bestehende allgemeine Bestimmtheiten, konnten wieder verallgemeinert werden und der Ver-

allgemeinerungsproceß mußte soweit fortgesetzt werden, bis sich endlich die absolute Allgemeinheit, der Begriff der Welt, ergab.

Das Wesen des Induktionsprocesses besteht also darin, daß er ein mannigfaltiges Gegebene in die Form der Allgemeinheit erhebt. Der Induktionsproceß erfindet keinen Inhalt, sondern findet ihn vor; das Neue, was er zu dem vorgefundenen Inhalte hinzubringt, ist die Form; während der Inhalt in seiner Unmittelbarkeit die Form der Besonderheit an sich trägt, erhält er durch den Proceß die der Allgemeinheit. Es folgt hieraus, daß der Induktionsproceß nothwendig einen empirischen Charakter habe; die Empirie hat zu ihrem Ausgangspunkte das Gegebene und ihre Thätigkeit besteht nur darin, dies in die Form der Allgemeinheit zu erheben. Und weiter folgt, daß, wenn wir den Induktionsproceß in ein Verhältniß zu den beiden wesentlichen Thätigkeiten des Geistes, zur intellektuellen und organischen Funktion bringen, er ganz besonders an der letzteren hänge. Allein durch die organische Funktion bezieht sich der Geist auf das sinnlich Gegebene, allein sie liefert den Inhalt und Stoff. Die intellektuelle Thätigkeit ist im Induktionsverfahren mehr ein Accessorisches, kein Principales. Der Induktionsproceß liefert also dem Begriffe mehr seine Erscheinungsseite, seinen Stoff und seinen Inhalt.

Umgekehrt verhält sichs mit dem Deduktionsprocesse. Sein Ausgangspunkt und seine Gegebenheit ist das Allgemeine, und von diesem steigt er zum Besondern hinunter. Das Gegebene ist also hier die Form und das zu findende Neue ist der Inhalt, den sie in sich verbirgt. Was der Deduktionsproceß zum Begriffe hinzubringt, ist nicht

seine Erscheinungsseite, sondern sein Wesen. Das Wesen von Etwas ist nämlich das Allgemeine, worin es ein besonderes oder ein Moment ist. Das Verhältniß zu der organischen und intellektuellen Funktion angehend, so wird der Deduktionsproceß, da sein Ausgangspunkt das Allgemeine ist, ganz besonders an der intellektuellen Funktion hängen müssen. Die intellektuelle Funktion ist in ihm das Principale, die organische das Accessorische. „Was ist (also) nun die absolute Vollkommenheit des Begriffs? Die Form des Gegensatzes im Begriff zeigt uns das Verhältniß jedes getheilten Seins zu dem übrigen, am meisten zu dem übrigen nach oben, also das Wesen, denn das Verhältniß des getheilten Seins zur Totalität ist sein eigentliches Wesen; wogegen das Bild mehr die Erscheinung ist. Dies sind zwei relative von einander getrennte Gebiete und wenn man sich einen unvollkommenen Begriff denkt, so wird es ein solcher sein, in welchem die Erscheinungsseite hervorragt und die Formularseite zurücktritt oder umgekehrt. Die Vollkommenheit ist also nichts anderes als das gegenseitige Durchdrungensein beider und vollendet ist der Begriff erst, wenn die Erscheinungsseite begriffen werden kann aus dem Wesen selbst und umgekehrt. So lange das noch nicht ist, so lange sind wir noch im approximirenden Verfahren und gewiß ist, daß kein Einzelnes zur Vollendung kommt, bis das Ganze da ist.“

Aus dem Begriffe, den Schleiermacher von dem Begriffe gegeben, erhellt, daß derselbe wesentlich anders gefaßt ist, als ihn die formale Logik auffaßt. Nach dieser ist der Begriff nur Schema oder die Verallgemeinerung eines Einzelnen. Nach Schleiermacher ist er mehr

als dies. Er ist nämlich zugleich dasjenige verallgemeinerte Einzelne, was mit Nothwendigkeit aus einem über ihm stehenden Allgemeinen resultirt und auf dies als auf sein Wesen bezogen ist. Etwas begreifen heißt also nicht nur, es als ein Daseiendes in Form der Allgemeinheit in sich aufnehmen, sondern auch, es nach seiner Genesis in dem Allgemeinen erfassen. Diese letztere Bestimmung ist von der höchsten Wichtigkeit.

9. Die Grenzen des Begriffs.

Der Begriff hat eine doppelte Grenze; die eine nach oben, die andere nach unten. Die untere ist das Nochnichtbegriffssein, die obere das Nichtmehrbegriffssein. Näher wird die untere Grenze, wie wir sahen, durch das Chaos gebildet. Unter dem Chaos ist die Welt in ihrer absoluten Unbestimmtheit zu verstehen. Unbestimmt ist aber die Welt für das Subjekt so lange, als es sich auf dieselbe nur durch das Medium der Sinne oder durch die organische Funktion bezieht. Der bloße Sinn vermag ein mannigfaltiges Gegebene nicht zu unterscheiden; alles Unterscheiden hebt erst mit der Thätigkeit der Vernunft oder mit der intellektuellen Funktion an. Sowie die intellektuelle Funktion erwacht ist, schwindet mehr und mehr das Chaos. Es wird durch die Begriffe in lauter Bestimmtheiten, mögen diese Dinge, mögen sie Actionen sein, aufgelöst. Unter dem ersten Begriffe, der gebildet wird, würde nichts anderes als die erste Bestimmtheit zu verstehen sein, die firirt und isolirt dem übrigen chaotischen Sein gegenübergestellt wird. — Der höchste oder der absolute Begriff ist der Begriff der in sich zur vollen Bestimmtheit gelangten Welt. Alles Chaotischsein ist in

diesem Begriffe getilgt und in die Klarheit und Durchsichtigkeit erhoben. Er umfaßt Alles, das Hohe wie das Niedere. Der höchste Begriff ist das System und die Totalität der Begriffe. Die nächsten beiden höchsten Begriffe, die er in sich schließt, und die wieder alles Uebrige in sich schließen, sind die Begriffe des Idealen und Realen. Will man ihn definiren, so muß er als die Einheit und Allgemeinheit definirt werden, in der die Totalität der Bestimmtheit gesetzt ist. Ein Hinausgehen über ihn kann nur den Sinn haben, daß durch die höchste abstrahirende Thätigkeit seine Bestimmtheit negirt wird. Wird die Totalität der Bestimmtheit in ihm negirt, dann bleibt von ihm nichts übrig als die abstrakte und schlechthinige Einheit und Allgemeinheit. Diese schlechthinige Einheit, in der der Unterschied des Idealen und Realen neutralisirt ist, ist die obere Begriffsgrenze. Sie ist für den Begriff unfaßbar, weil sie nichts enthält, was gefaßt werden könnte. Wo die Bestimmtheit gänzlich aufhört, hört auch gänzlich der Begriff auf. Wir werden später sehen, daß diese über die Begriffssphäre hinausliegende Einheit die Idee Gottes ist. Gott und Chaos sind die Grenzen, in denen das Begriffssystem beschlossen liegt.

B. Die Lehre vom Urtheile.

Aufgabe und Charakter des Urtheils.

Das Urtheil bildet das Correlat zum Begriffe. Wie dieser, so hat auch es die Aufgabe, das Chaos zu entwirren. Urtheil und Begriff sind die beiden wesentlichen Formen, durch die der Geist die außer ihm seiende, von ihm vorgefundene Welt entziffert und deren Dunkelheit in seine Klarheit erhebt. Auch das Urtheil hat wie der Begriff bei

Schleiermacher einen objektiven Sinn. Er sieht es durchaus nicht für ein subjektives, dem Wesen der Dinge äußerliches Thun an, sondern spricht allenthalben die Gewißheit aus, daß die Dinge an sich nichts anderes sind, als was sie im Denken und für das Denken sind. Die Kantische Kluft von Denken und Sein hat aufgehört und sich in dasjenige Verhältniß beider zurückgenommen, in welchem sie, ohne dadurch sich selbst zu verlieren, für einander und in Einheit sind.

Die Verschiedenheit des Begriffs und des Urtheils in ihrem Verhältnisse zur chaotischen Welt besteht darin, daß dieses dieselbe nach einer andern Seite auffaßt, als jener. Gegenstand des Begriffs ist das ruhige Sein der Dinge, Gegenstand des Urtheils dagegen das veränderliche Thun und Leiden derselben. Die Thätigkeit des Begriffs ging, wie wir gesehen haben, einmal dahin, die einzelnen Dinge aus dem Chaos als bestimmte und mit sich identische Gestalten hervortreten zu lassen, zweitens dahin, per inductionem über die bestimmte Mannigfaltigkeit der Dinge zu immer höheren und höheren Gattungsallgemeinheiten bis zur absoluten Allgemeinheit der Welt fortzugehen. Die erste Thätigkeit des Begriffs hat also einen die Dinge isolirenden und sie gegen einander fest abgrenzenden Charakter. Ganz anders verhält es sich mit dem Urtheil. Wenn sein Gegenstand das Thun der Dinge ist und kein Thun derselben ohne ein Einwirken des einen auf das andere gedacht werden kann, so entspricht dem Urtheile nicht das Sein, sondern das Zusammensein der Dinge. Es gehört ebensosehr zum Wesen der Dinge, sich auf einander zu beziehen und in lebendige Verhältnisse zu einander zu treten,

als in abstrakter Selbstständigkeit in sich zu verharren. Jeder Gegenstand ist in seinem ruhigen Fürsichbestehen zugleich thätig, und diese Thätigkeit bleibt nicht etwa nur in den Grenzen des Gegenstandes eingeschlossen, sondern sie tritt auch aus diesen hinaus und läßt, auf einen anderen Gegenstand übergegangen, an diesem Spuren und Wirkungen ihrer selbst zurück. Der Gegenstand, in den die Thätigkeit übergegangen ist, ist dadurch in ein Leiden versetzt. Seine Thätigkeit ist gebunden, er muß das willige Organ einer fremden Thätigkeit sein. Thätigkeit und Leiden scheinen somit entgegengesetzt und kein anderes Zusammensein unter den Dingen möglich zu sein als das, wo die einen die thätigen, die andern die leidenden sind.

Indessen so sehr zuerst Thätigkeit und Leiden entgegengesetzt scheinen mögen, ist dennoch bei näherer Betrachtung jede Thätigkeit an ihr selbst Leiden und jedes Leiden an ihm selbst auch Thätigkeit. 1) Die Thätigkeit ist Leiden, insofern sie sich in ihrem Uebergehen auf einen bestimmten Gegenstand der Natur dieses Gegenstandes accommodiren, nach den Gesetzen seines Seins verfahren muß. 2) Das Leiden ist Thätigkeit, da jedes in Gemäßheit der eigenen Natur des Gegenstandes vollbrachte Aufnehmen zugleich Thätigkeit ist. Wo immer also ein Gegenstand gegen einen andern thätig ist, da ist Thätigkeit und Leiden nicht bloß vertheilt, sondern der thätige Gegenstand ist zugleich der leidende und dieser ist zugleich der thätige. Hierdurch wird das Zusammensein der Dinge ein bei weitem innigeres. Es ist nicht das bloße Causalitätsgesetz, sondern das höhere Gesetz der Wechselwirkung, was sich in ihnen verwirklicht.

Das Urtheil bildet eine Ergänzung zum Begriffe. Vollständig erkannt habe ich einen Gegenstand erst dann, wenn ich ihn, sowohl nach seinem Fürsichsein im Begriffe, als auch nach seinem Zusammensein mit andern Gegenständen in der Vielheit der über ihn möglichen Urtheile erkannt habe. Zu einer Vollständigkeit der möglichen Urtheile über einen Gegenstand gehört natürlich die Erkenntniß aller zu ihm in einem realen Verhältnisse stehenden Gegenstände. Eine solche Erkenntniß ist nicht eher möglich, ehe nicht eine vollständige Erkenntniß der Welt nach der Totalität ihrer Gegenstände gewonnen ist.

Die Methode Schleiermachers in der Entwicklung der Urtheile betreffend, so ist auch hier wie beim Begriffe die Aufgabe die, das successive Entstehen und Werden des Urtheils auszumitteln. Er geht daher von einem Punkte aus, der noch nicht wirklich Urtheil, aber doch das Princip desselben ist und zeigt, wie das Denken hierbei nicht stehen bleiben könne, sondern wie es das Urtheil in einer wahreren und seinem Wesen entsprechenderen Weise auffassen müsse. Indem dieser erste Fortschritt von dem Anfangspunkte aus, objektiv betrachtet, gleichfalls noch mangelhaft ist, so geht das Denken auch über ihn zu einer noch wahreren Gestalt des Urtheils fort, bis es am Ende zu einem solchen Urtheile gelangt, das, indem darüber nicht weiter hinausgegangen werden kann, einen absoluten Charakter hat.

1. Das primitive Urtheil.

Es entsteht die Frage, welches der principielle feste Punkt sei, von dem die Urtheilsbildung anzufangen habe. Jedes wirkliche Urtheil sagt von einem vorausgesetzten Ge-

genstande entweder ein Thun oder ein Leiden aus. Das Thun oder Leiden, grammatisch ausgedrückt das Verbum, ist der Hauptbestandtheil jedes Urtheils. Es scheint also, als müsse das Urtheil entweder mit einem Thun oder mit einem Leiden in der Weise beginnen, daß zunächst noch das Subjekt oder der Gegenstand, der der thätige oder leidende ist, ganz mangelt. Indessen mit einem Thun oder Leiden läßt Schleiermacher die Urtheilsbildung nicht anheben, weil, wie er bemerkt, das eine wie das andere ohne ein beigesetztes Subjekt nicht zu denken sei. Es giebt kein Thun und kein Leiden überhaupt; das Thun oder Leiden ist nur das Thun irgend Eines, eines bestimmten Gegenstandes. Die erste Form des Urtheils muß ganz unbestimmt sein; sie ist dann unbestimmt, wenn das Urtheil noch ganz eines bestimmten Subjektes ermangelt, mithin auch das Prädikat eigentlich noch kein Prädikat ist. Das Urtheil muß also mit dem Prädikate als einem Nochnichtprädikate anheben.

Da weder das Thun noch das Leiden ein Prädikat der letztern Art sein kann, so muß ein solches Prädikat ausgemittelt werden, was sich gegen den Gegensatz von Thun und Leiden noch ganz indifferent verhält, doch aber so beschaffen ist, daß sich das eine wie das andere aus ihm entwickeln kann. Derjenige Begriff, welcher ebensosehr das Weder — Noch, als das Sowohl — Als auch von Thun und Leiden ist, ist der Begriff des Zustandes. Mit der bloßen Zuständlichkeit also muß das Urtheil beginnen.

Das erste Urtheil sagt einen bloßen Zustand aus, ohne den Gegenstand mit anzugeben, der als Subjekt dem Zustande zu Grunde liegt. Indem dieser bestimmte Gegen-

stand nicht genannt ist, kann ebensosehr jeder, als kein einziger Gegenstand darauf Ansprüche machen, das Subjekt des Zustandes zu sein. Schleiermacher giebt daher als das Subjekt des primitiven Urtheils das Chaos an. Das Chaos ist nämlich der Inbegriff des noch unbestimmten bestimmten Seins. Wenn er statt des Chaos auch wohl die Welt als Subjekt angiebt, so ist dies kein Widerspruch. Die Welt als Subjekt des primitiven Urtheils ist nämlich die noch unbestimmt und chaotisch vorhandene Welt. Schleiermacher giebt als die Formel des primitiven Urtheils die an: „in der Totalität geschieht dies.“ Beispiele sind: es leuchtet, es blitzt, da glänzt's, überhaupt alle Verba impersonalia. Irrthum kann in diesem ersten Urtheile noch nicht Statt finden, weder in der Bestimmung des Subjekts — es hat noch kein bestimmtes Subjekt — noch in der des Prädikats, „denn es wird nichts ausgesagt als eine organische Affektion.“ Erst hernach, wenn ein beharrliches Subjekt gesetzt wird, wird der Irrthum möglich.

In seiner ganzen Reinheit kann das primitive Urtheil nur im Kinde vorkommen und zwar nur so lange, als es noch nicht zum Denken und Vorstellen gelangt ist. Dahin aber muß es schon gekommen sein, daß es sich durch die Sinne auf die Außenwelt bezieht und der organischen Affektionen fähig geworden ist. Indessen, wenn schon nicht in seiner ersten Reinheit, kommt dies Urtheil doch auch bei den Gebildeten vor und es muß bei ihnen vorkommen. „Wir sind beständig, bemerkt Schleiermacher, darin begriffen, unter der Form des Urtheils und des Begriffs das ursprüngliche Chaos zu entwirren. Aber wir erreichen das nie vollständig, sondern immer bleibt noch ein großer Theil

des Seins übrig, dessen Wesen uns noch nicht aufgeschlossen ist, der für uns verworrene Mannigfaltigkeit ist. Jene erste Form des Urtheils kann sich also überall wiederholen, ja wo immer wir in reiner Beobachtung zur Erforschnng eines Gegenstandes begriffen sind, müssen wir die früheren Vorstellungen von ihm vergessen und ihn noch als ein verworrenes ansehen, wobei dann das Urtheil, was wir fällen, nur jenem primitiven analog sein kann, so daß für jedes Urtheil, das die Erkenntniß eines Gegenstandes anfängt, dieses auch gilt, daß es absolut wahr ist, aber nur sofern es absolut unbestimmt ist. Es darf nichts aussagen, als daß in dem Gegenstande eine Veränderung war, die diese oder jene organische Affektion hervorgebracht hat."

2. Das unvollständige Urtheil.

Bei dieser ersten Form des Urtheils kann nicht stehen geblieben werden. Seine Unbestimmtheit muß sich zur Bestimmtheit aufheben und in sie übergehen. „Von unserem primitiven Urtheile an, das eigentlich noch kein Urtheil ist, weil beide Glieder unbestimmt sind, ist alles Weitergehen ein Uebergehen vom Unbestimmteren zum Bestimmteren und die Aufgabe ist, in dem letzteren immer die ursprüngliche Wahrheit des ersteren zu erhalten."

Besteht die Unbestimmtheit des primitiven Urtheils darin, daß es des bestimmten Subjekts ermangelt, so wird seine Unbestimmtheit dadurch aufgehoben werden, daß es ein bestimmtes Subjekt erhält. Subjekt des Urtheils ist nun nicht mehr das Chaos, die unbestimmte Totalität des Seins, sondern eine bestimmte aus der Totalität ausgesonderte und als Fürsichsein gesetzte Existenz. Erst durch

das beigesetzte bestimmte Subjekt ist das Urtheil wirkliches Urtheil. Von dem ersten Urtheile kann man noch nicht sagen, daß es ein Prädikat habe. Der Begriff des Prädikats ergiebt sich erst im Unterschiede von dem des Subjekts, wie der des Subjekts erst im Unterschiede von dem Prädikate. Zugleich hört nun das Prädikat auf, die bloße Zuständlichkeit oder Facticität auszudrücken. Es tritt aus der Indifferenz des Thuns und Leidens heraus und wird different d. h. entweder Thun oder Leiden.

Schleiermacher nennt dies Urtheil das unvollständige und unterscheidet es durch diese Benennung von dem vollständigen, demjenigen, was die vollkommenste Bestimmtheit gewonnen hat. Die absolute Vollständigkeit hat das Urtheil dann erreicht, wenn das Prädikat nicht blos auf sein Subjekt, sondern auch noch auf einen andern Faktor bezogen ist. Erst in einer solchen Doppelbeziehung ist der Begriff des Prädikats erschöpft. Das Prädikat drückt entweder ein Thun oder Leiden aus und durch jedes von diesen wird das Subjekt mit einem andern Faktor in Beziehung und Verhältniß gebracht. Die Urtheile heißen also unvollständige „inwiefern jedes Urtheil ein Zusammensein ausdrücken soll, hierin aber das Sein, womit das agirende zusammen ist, ganz unbestimmt bleibt. A denkt und A liebt ist ein unbestimmtes Fakum.“ Grammatisch ausgedrückt, ist das unvollständige Urtheil die reine Verbindung von Hauptwort und Zeitwort. „Erweitert sich diese Form in die andere, daß das Prädikat als Beiwort ausgedrückt wird und an die Stelle des eigentlichen gehaltvollen Zeitwortes die bloße Form des Zeitwortes tritt, die sogenannte Copula, so ist das nur eine

scheinbare Erweiterung; es ist nur eine Zerfällung des Prädikats, welche genau betrachtet keinen Zweck hat, als das Urtheil so zu gestalten, daß es desto leichter in ein anderes Urtheil kann verflochten werden."

Der nähere Charakter und die entwickeltere Bestimmtheit des unvollständigen Urtheils ergiebt sich uns durch Reflexion theils auf die möglichen Weisen, wie sich Prädikat und Subjekt zu einander verhalten können, theils auf den möglichen Umfang, den das Subjekt erhalten kann. „Eine andere Verschiedenheit im Urtheile giebt es gar nicht als die, welche vom Umfange des Subjekts und die, welche von der Beilegung des Prädikats an das Subjekt hergenommen ist, denn der Umfang des Prädikats begründet keine, weil das Prädikat nur im Subjekte betrachtet wird und die Beilegung besteht nur in der Art, wie Sein und Zusammensein auf einander bezogen werden, was eben der Unterschied des vollständigen und unvollständigen Urtheils ist."

a) Es giebt eine zwiefache Beziehung des Prädikats auf das Subjekt, je nachdem das Prädikat aussagt, was im Subjekte blos möglich, oder was in demselben bestimmt, wirklich und nothwendig ist. „Man könnte noch zwei andere Beziehungen setzen 1) die, wo Subjekt und Prädikat gleich wären, wo das Prädikat das Subjekt ganz ausfüllte, 2) wo das Prädikat im Subjekt auch nicht einmal der Möglichkeit nach enthalten wäre. Aber ein Urtheil der ersten Art, ein identisches, wäre ganz leer, denn ihm fehlte der Inhalt und ein Urtheil der andern Art wäre ebenfalls leer, denn ihm fehlte die Form, die Relation zwischen Prädikat und Subjekt, also das Zusammenstimmen des Denkens mit

dem Sein. Also bleibt nur jene zuerst gesetzte Duplicität übrig." Diejenigen Urtheile, welche im Prädikat etwas aussagen, was im Begriff des Subjekts nur seiner Möglichkeit nach gesetzt ist, nennt Schleiermacher die eigentlichen, diejenigen dagegen, welche etwas aussagen, was im Begriff des Subjekts bestimmt gesetzt ist, die uneigentlichen Urtheile. Die uneigentlichen Urtheile sind stets unvollständige; die eigentlichen gewöhnlich vollständige, können aber auch unvollständige sein. Der Grund dafür, daß die eigentlichen gewöhnlich vollständige sind, liegt auf der Hand. Wenn das Prädikat im eigentlichen Urtheile nur seiner Möglichkeit nach im Subjekte enthalten ist, so bedarf es für seine Wirklichkeit noch der Einwirkung eines anderen außerhalb des Subjekts bestehenden Faktors. Tritt dieser hinzu, so drückt das Urtheil ein Zusammensein zweier Faktoren aus und ist also ein vollständiges. Ein anderer Unterschied unter den Urtheilen, nämlich der zwischen analytischen und synthetischen, fällt fast ganz mit dem zwischen den uneigentlichen und eigentlichen zusammen, nur ist der Gesichtspunkt ein anderer. „Im analytischen Urtheil nämlich denkt man sich den Begriff des Subjekts so bestimmt, daß das Prädikat daraus genommen werden kann, im synthetischen dagegen den Begriff des Subjekts völlig gegeben, aber das Prädikat nicht darin liegend; im eigentlichen und uneigentlichen Urtheil aber haben wir dies unbestimmt gelassen, ob der Begriff von einem Gegenstande schon gegeben ist, oder nicht, weil wir keinen Begriff als vollendet ansehen können. So wie die uneigentlichen Urtheile in die Begriffsbildung zurückgehen, wenn der Begriff vollständig wird; so sind die analytischen Wiederholungen, eine Genesis des Be-

griffs, ein Sichdarüberbesinnen, was im gegebenen Begriff liegt."

Hinsichtlich des Unterschiedes zwischen den unvollständigen und vollständigen Urtheilen kann noch bemerkt werden, daß das unvollständige Urtheil mehr Analogie mit dem Deduktions- das vollständige mit dem Induktionsproceß hat. „Durch das vollständige Urtheil wird das Zusammensein des Subjekts mit anderem erst gebildet in meinem Bewußtsein; die Tendenz des Urtheils ist also, aus der kleinern Sphäre des Subjekts die größere seines bestimmten Zusammenseins zu bilden. Der Induktionsproceß bringt auch aus kleineren Sphären größere hervor; aus der Wiederholung der Auffassung der einzelnen Dinge entsteht der Begriff der Gattung, aus der Wiederholung der Auffassung der Aktionen die höhere Aktion. Was wird durch den Deduktionsproceß geleistet? Die Theilung einer Sphäre. Das unvollständige Urtheil nun faßt auch das Subjekt für sich allein in seinem Thun allein; es mag mehr Thätigkeit oder Zustand aussagen, immer bezieht es sich auf die eine oder die andere Eigenschaft des Subjekts. Das unvollständige Urtheil geht also auf die Theilung des Gegenstandes in seine relativ verschiedenen Funktionen und muß diese Beziehungen aufsuchen. Hieraus kann als Resultat die Regel gezogen werden: es wird soviel Wahrheit sein im vollständigen Urtheil, als wir die Regeln des Induktionsprocesses anwenden, wenn wir da statt Ding Aktion setzen; und alle unvollständigen Urtheile sind soweit wahre, als wir alle Regeln des Deduktionsprocesses dabei beobachten."

b) Die verschiedene Umfangsbestimmung des Subjekts bringt Urtheile von verschiedener Quantität hervor. Das

Subjekt kann entweder ein einzelnes oder ein besonderes oder ein allgemeines sein. Je nachdem es das eine oder das andere ist, erhalten wir den Unterschied der einzelnen, der besonderen und der allgemeinen Urtheile. „Ist der Subjektsbegriff Vorstellung eines einzelnen Dinges, so ist das Urtheil ein einzelnes; ist der Subjektsbegriff eine zusammengefaßte Mehrheit von Dingen derselben Art, so ist das Urtheil ein besonderes, ist der Subjektsbegriff ein allgemeiner Begriff höherer oder niederer Art, so ist das Urtheil ein allgemeines."

3. Das vollständige Urtheil.

Wie schon angegeben, besteht der Begriff des vollständigen Urtheils darin, daß in ihm ein Gegenstand, sei es durch seine Thätigkeit, oder sein Leiden, in ein Verhältniß zu einem anderen Gegenstand getreten und somit nicht als Sein, sondern als Zusammensein gesetzt ist. Grammatisch ausgedrückt, wird das unvollständige Urtheil dadurch zum vollständigen, „daß noch ein Begriff ins Urtheil hineinkommt, der ebenfalls ein Subjektsbegriff ist. Nun sind aber die Subjektsbegriffe wesentlich Hauptwörter, wir müssen also sagen: der Form nach kommt zum unvollständigen Urtheil, das aus Hauptwort und Zeitwort besteht, noch ein Hauptwort hinzu, das zu dem ersten Hauptworte in Beziehung steht oder zum Zeitwort, und dann ist das Urtheil ein vollständiges. Hier sind nun verschiedene Fälle möglich, die verschiedene Stufen der Vollkommenheit aussagen.

a) Der erste Fall ist, wenn das zweite Hauptwort nur die Form der Nebenbestimmung hat, z. B. der Schnee schmilzt an der Sonne.

b) Der zweite Fall ist, wenn das zweite Hauptwort dem ersten gegenüber die Form und Bestimmtheit des Objektes hat. Das Objekt kann entweder ein solches sein, in welchem gewirkt werden soll, oder auch ein mitwirkendes. α. „Der eine von beiden Faktoren wird lediglich als ein leidendes gesetzt und also das Uebergewicht der Thätigkeit in den andern gelegt. Dies ist aber auch noch eine Art, wie das vollständige Urtheil sich dem unvollständigen nähert, denn es ist noch sehr unbestimmt. Es giebt nämlich kein rein leidendes, sondern das Objekt muß immer zugleich ein handelndes sein. Z. B. der Satz „A liebt B" kann keinen andern Sinn haben, als in A ist eine Fähigkeit, eine Neigung zu lieben und diese ist wirklich aufgeregt. Ihrer Natur nach geht diese Neigung nach allen Seiten hin; nimmt sie also eine bestimmte Richtung, so muß ein Bestimmungsgrund in B. gesetzt werden, vermöge dessen die Neigung des A zu lieben auf ihn gerichtet wird. Hier ist also im Urtheil immer noch eine Aufgabe, die erst erfüllt wird, wenn das Objekt zugleich als bestimmendes, also als Aktivität gesetzt wird, wie wenn ich sage: A liebt B wegen seiner Redlichkeit. Das reine Objekt ist auch als ein handelndes zu setzen, weil das handelnde zugleich ein leidendes sein muß. Daher ist das Urtheil, worin es nur als leidend erscheint, ein auf seine Ergänzung wartendes."

β. Das vollständige Urtheil kann aber auch die Gestalt haben, daß der zweite Faktor als eigentliche Mitursache erscheint z. B. A lernt von B. Eine weitere Entwicklung kann das vollständige Urtheil nicht erfahren. „Das gehört, sagt Schleiermacher, zum vollständigen Urtheil: Das primitive Subjekt, das Prädikat und das sekundäre

Subjekt und zwar das primitive Subjekt so bestimmt, daß nicht nur das Prädikat als seine Funktion, sondern auch die Beziehungen des sekundären Subjekts darin mit begriffen werden können. Was aber sonst noch im Urtheil liegen kann, das kann nicht um des Urtheils selbst, sondern um eines andern willen da sein, nur dazu, daß das Urtheil mit andern in Verbindung gebracht werde. Wenn ich z. B. von A ein Urtheil aussagen will, ich habe aber noch ein anderes Urtheil von A in petto, das jenem zu widersprechen scheint, so suche ich beide gleich dadurch zu verbinden, daß ich aus dem zweiten Urtheil ein Epitheton für A hernehme; das Urtheil selbst kann keine Erweiterung mehr erfahren, es ist in jenen drei Elementen vollendet."

4. Das absolute Urtheil.

Unter dem absoluten Urtheile ist der Inbegriff aller vollständigen Urtheile zu verstehen. Es umfaßt also die Totalität der Subjekte und die Totalität der Prädikate. Die Totalität der Subjekte ist die Totalität der Gegenstände oder des bestimmten Seins, die Totalität der Prädikate dagegen ist die Totalität der Aktionen. Die Totalität des bestimmten Seins ist nun aber die Welt. Folglich ist das Subjekt des absoluten Urtheils die Welt. Sein Prädikat ist das der Welt einwohnende, von ihr aus- und in sie zurückgehende Thun und Handeln. Das absolute Urtheil ist also das der Identität von Sein und Thun. Indem in dem absoluten Urtheile das Prädikat oder alles Thun aus dem Subjekte heraus zu begreifen ist, so ist es wieder ein analytisches und alles Frühere läßt sich ansehen, als Vorbereitung zu diesem.

Der Charakter des vollständigen Urtheils bestand darin, daß das Sein des Subjekts mittelst des Prädikats wesentlich Zusammensein war. Im absoluten Urtheile, dem Inbegriffe aller vollständigen Urtheile, ist alles Sein in Zusammensein aufgelöst und also die Totalität des Seins der Totalität des Zusammenseins gleichgesetzt. Alle Handlungen und Zustände eines jeden Dinges erscheinen wie durch es, so durch andere Dinge in ihm gesetzt, d. h. als Zusammensein und erschöpfen zusammen das Sein desselben. Und umgekehrt, das Sein aller Dinge erscheint als Handeln jedes einzelnen nach allen Seiten hin.

Ueberblicken wir von hier den Gang der Urtheilsentwicklung, so ist ein Fortgang von dem Unbestimmteren zu dem Bestimmteren bis zum absolut Bestimmten hin nicht zu verkennen. Da im primitiven Urtheil das Subjekt das Chaos ist, im absoluten aber das Subjekt die in sich bestimmte Welt, so ist alles Denken unter der Form des Urtheils Fortschreiten vom primitiven zum absoluten. Das Subjekt im primitiven Urtheile ist das unbestimmte Allgemeine. Dies unbestimmte Allgemeine geht im unvollständigen und vollständigen Urtheile in die Bestimmtheit und Besonderheit des Subjektes über. Und wiederum nimmt sich diese Bestimmtheit und Besonderheit im Subjekt des absoluten Urtheils in die Allgemeinheit zurück. Das Subjekt des letzten Urtheils ist das absolute schlechthin bestimmte Allgemeine.

Der Begriff als Wissen.

Es liegt nicht schon ohne Weiteres im Wesen der Begriffe, daß sie die Idee des Wissens in sich verwirklicht darstellen. Es kann ebenso gut falsche als wahre Begriffe geben; die falschen sind das grade Gegentheil des Wissens. Nur diejenigen Begriffe werden ein wirkliches Wissen enthalten können, von denen das gilt, was oben von der Idee des Wissens im Allgemeinen bemerkt wurde. Es wurde entwickelt, daß einmal nur dasjenige Denken Wissen sei, was von allen Denkfähigen in derselben Weise und mit demselben Resultate hervorgebracht werde und daß zweitens dasjenige Denken Wissen sei, welches dem Sein entspreche, das Sein in sich abbilde. Also kann auch nur in denjenigen Begriffen ein Wissen gegeben sein, welche 1) von allen Denkfähigen auf dieselbe Weise hervorgebracht sind und welche 2) dem Sein entsprechen.

1) Es fragt sich, worin es seinen Grund habe, daß die Begriffe von Allen in identischer Weise hervorgebracht werden können. Der Grund hiervon kann nicht verschieden von dem sein, aus dem sich die identische Produktion des Denkens ergab. Die identische Produktion des Denkens, wodurch das Denken zum Wissen wurde, hatte, wie wir gesehen, ihren Grund in der Allen gemeinsamen und in Allen identischen Vernunft. Hinsichtlich der Vernunft sind die Menschen nicht von einander verschieden; ihre Verschiedenheit ist vielmehr in ihrer organischen Thätigkeit begründet.

Jeden andern Grund, der für die identische Begriffsproduktion außer der Vernunft angegeben wird, weist Schleier-

macher entschieden zurück. „Das Wissen unter der Form des Begriffs, sofern es von Allen identisch producirtes Denken ist, kann nicht in der organischen Funktion gegründet sein. Die Begriffe als solche sind überhaupt nicht in ihr gegründet. Dies erhellt schon daraus, daß dieselbe organische Affektion auf ganz verschiedene Begriffe führt zu verschiedenen Zeiten. Die Wahrnehmung eines Smaragd wird mir einmal ein Schema eines bestimmten Grün, dann einer bestimmten Crystallisation, endlich eines bestimmten Gesteins. Es kann eine allen gemeinschaftliche Begriffsproduktion nur geben, inwiefern diese in der Einerleiheit der Vernunft gegründet ist.“

Allein die Vernunft ist der Quellpunkt der identischen Begriffe. Hiermit kann nichts Anderes gesagt sein, als daß die Begriffe, vor ihrem wirklichen Hervortreten im Bewußtsein, dem Keime und der Anlage nach in der Vernunft enthalten sind. Sowie ein Begriff im Bewußtsein hervorgetreten ist, hat er ein zeitliches Dasein erhalten. Er füllt einen Zeitmoment aus; er folgt auf andere Begriffe und wiederum folgen ihm andere Begriffe nach. So lange dagegen ein Begriff noch nicht im Bewußtsein hervorgetreten ist, entbehrt er auch noch des Verhältnisses zur Zeit. Er hat also, so lange er der Vernunft der Potenz noch inhärirt, ein zeitloses Dasein. „Giebt es ein Wissen, bemerkt Schleiermacher, so muß das System aller das Wissen constituirenden Begriffe in der allen einwohnenden Einen Vernunft auf eine zeitlose Weise gegeben sein. Die Begriffe sind in der Vernunft in derselben Weise zeitlos gegründet, wie im Saamen die ganze Pflanze, die

eine räumliche Erscheinung bildet, auf eine unräumliche Weise gegeben ist."

Nicht etwa nur dieser oder jener Begriff, auch nicht ausschließlich diese oder jene Art von Begriffen, sondern schlechterdings alle Begriffe sind in der Vernunft der Möglichkeit nach enthalten. „Angeboren, äußert sich Schleiermacher, sind alle Begriffe und es ist denen nicht beizustimmen, die nur einige Begriffe für angeboren wollen gelten lassen, theils nämlich nur ethische, nicht physische, theils nur höhere, nicht niedere. Diese Beschränkungen erlangen nur dann einen Schein, wenn man höhere ethische und niedere physische zusammenstellt. Die niederen ethischen aber, die bestimmten Formen des Guten und Schönen, sind nicht mehr angeboren, als die Begriffe bestimmter Gattungen und Arten von Naturdingen. Höhere und niedere Begriffe sind aber auch auf gleiche Weise zeitlos in der Vernunft gesetzt, da das Begriffmachende in den niederen nur die höheren sind und in den höheren auch die Bestimmungen der niederen der Potenz nach müssen enthalten sein."

Es ist eine Zeit lang in der Philosophie von angeborenen Begriffen gesprochen worden. Darunter kann etwas sehr Richtiges, aber auch sehr Falsches gedacht werden. Will der Ausdruck angeboren mehr besagen, als „die Begriffe inhäriren der Vernunft auf eine zeitlose Weise nur der Anlage und Möglichkeit nach" so mischt sich in ihn Falsches ein. Als wirkliche, fertige und bestimmt abgegrenzte sind die Begriffe nicht in der Vernunft enthalten. Das werden sie erst, wenn sie auf Veranlassung der Sinnesthätigkeit aus der Innerlichkeit der Vernunft herausgetreten sind. Wenn die Lehre von den angebore-

nen Begriffen der Lehre gegenübertrat, „welche alle Begriffe nur als secundäre Produkte aus der organischen Affection ansieht,“ so hatte sie hierin das unbedingteste Recht.

Alle der Vernunft einwohnenden Begriffe entwickeln sich aus derselben nur auf Veranlassung der Sinnesthätigkeit oder der organischen Affektion. Die in den Sinn hineintretenden Bilder der äußeren Gegenstände sind es, die den schlummernden Produktionstrieb der Vernunft sollicitiren und in Bewegung setzen. Die Begriffe kommen nicht von Außen, aber die Außenwelt ist für ihren Herausgestaltungsproceß aus der Vernunft unumgänglich nothwendig.

Aus dem Gesagten ist es eine nahe liegende Consequenz, daß von einem eigentlichen Empfangen der Begriffe nicht die Rede sein könne. Das bloße Empfangen bildet den Gegensatz zu dem reinen Aussichhaben, dem Selbsterzeugen, der Selbstthätigkeit. Die Begriffe kommen aus der Jedem einwohnenden Vernunft her, sind also nichts nur von Außen Stammendes. Man hat die Begriffe nur, indem man sie aus sich erzeugt. Das Sein der Begriffe und ihre Produktion stehen im engsten Zusammenhange. Die empfangenen Begriffe sind für mich nicht eher ein Wissen, ehe ich sie nicht zugleich aus mir hervorgebracht habe. „Im Gebiet des Wissens, sagt Schleiermacher, giebt es kein Verhältniß wie zwischen Erfinder und Nachahmer, sondern alles wahrhaft Erfundene kann nur außerhalb des Wissens im Gebiet des unbestimmten Denkens liegen; im Wissen ist jeder nur primus inter pares.“ Das Verhältniß von Erfinder und Nachahmer finden wir nach Schleiermacher nur in der Kunst und Praxis.

2) Diejenigen Begriffe sind Wissen, die dem Sein entsprechen, das Sein in sich abbilden. Können aber die Begriffe dem Sein entsprechen? Jeder Begriff drückt wesentlich etwas Allgemeines aus; er ist die Gattung desjenigen Gegenstandes, von dem er der Begriff ist. Das Sein dagegen scheint nur etwas Besonderes, im Raume und in der Zeit Vereinzeltes zu sein. Verhalten sich also nicht Begriff und Sein zu einander wie das Allgemeine zum Besondern und Einzelnen? Und findet nicht eine Verschiedenheit, nicht ein Gegensatz zwischen dem Allgemeinen und Einzelnen Statt? Ja das Entsprechen zwischen Begriff und Sein scheint noch schwieriger zu werden, wenn wir näher das Verhältniß, worin die Begriffe zu einander stehen, erwägen. Die Begriffe verhalten sich zu einander wie höhere und niedere, allgemeinere und besondere. Jeder Begriff ist ein besonderer, wiefern das Allgemeine dazu vor ihm gedacht wird und jeder ist ein allgemeiner, wiefern das Besondere vor ihm gedacht ist, dessen Zusammenfassung er ist. Sofern der Begriff ein besonderer ist, entsteht er aus dem allgemeinen durch Hinabsteigen und sofern er ein allgemeiner ist, entsteht er durch Aufsteigen vom besonderen, durch das Zusammentragen und Ineinsfassen vieler besonderen. Der besondere Begriff ist seiner Möglichkeit nach in dem allgemeinen enthalten. Der allgemeine Begriff hat an den besonderen Begriffen seinen näheren Inhalt; was er innerlich in sich ist, das tritt in den besonderen Begriffen heraus. Die besonderen Begriffe sind die Specifikationen seiner Innerlichkeit, die Erscheinungen seines Wesens oder Ansichs. Mit Ausnahme des höchsten Begriffs, des Begriffs, der die Welt befaßt, ist jeder

allgemeine Begriff auch ein besonderer, wie, mit Ausnahme des niedrigsten Begriffs, jeder besondere Begriff auch ein allgemeiner sein kann. Sofern der allgemeine Begriff selbst nur ein besonderer ist, bildet er nur die Erscheinung des über ihn hinausliegenden allgemeinen Begriffs, und sofern der besonderste Begriff selbst noch ein allgemeiner ist, muß er als dieser auch noch einige Besonderheiten in sich schließen. Soll das Sein dem Begriffe entsprechen, so muß es nicht nur in sich ein Allgemeines überhaupt sein, sondern es muß auch eine solche Stufenfolge enthalten, in der, mit Ausnahme des höchsten allgemeinen Seins, jedes allgemeine Sein auch als ein besonderes, und in der, mit Ausnahme des besondersten Seins, sonst jedes besondere Sein auch als ein allgemeines angesehen werden kann.

Es existirt nach Schleiermacher ein solches dem Begriffe entsprechende Sein. Es ist das Sein unter der Form der Kraft und der Erscheinung. Kraft und Erscheinung verhalten sich ganz zu einander wie das Höhere zum Niederen oder wie das Allgemeine zum Besonderen. „Wie der niedere Begriff im höheren seiner Möglichkeit nach gegründet ist und in der Mannigfaltigkeit näherer Bestimmtheit jenen zur Anschauung bringt, der höhere aber ein produktives Zusammenfassen einer Mehrheit des niederen ist, so ist auch das niedere Dasein ein das höhere zur Anschauung bringendes oder dessen Erscheinung und seiner Möglichkeit nach im höheren gegründet, und das höhere ist der produktive Grund oder die Kraft zu einer Mehrheit der Erscheinungen." Und ferner, „wie ein allgemeiner Begriff in anderer Beziehung auch ein besonderer und ein besonderer ein allgemeiner sein kann und eben dadurch das

Gebiet des Begriffs beschränkt ist, so kann auch jede substantielle Kraft als Erscheinung und jede Erscheinung als Kraft betrachtet werden und ist eben dadurch das Gebiet des substantiellen Seins begrenzt. So ist z. B. der einzelne Mensch Erscheinung seiner Volksthümlichkeit, welche lebendige in der gleichmäßigen Reproduktion einzelner Wesen sich erhaltende Kraft ist. Diese ist wiederum Erscheinung der Race und so ist auch die menschliche Natur nur wieder Erscheinung der geistigen Kraft. Ja auch der einzelne Mensch, der in Beziehung auf seine Gattung (Menschheit) nur Erscheinung ist, ist doch wieder Kraft, insofern er eine Mannigfaltigkeit von Erscheinungen aus seiner Einheit, die insofern auch im Begriff zusammengefaßt werden kann, hervorbringt und so überall."

Wie wir früher den Begriff begrenzt haben, so haben wir nun auch das Gebiet der Kraft und Erscheinung zu begrenzen. Die Frage ist: Wo hört das Gebiet der Kraft und Erscheinung nach oben, und wo nach unten auf? Die höchste und oberste Kraft muß jedenfalls eine solche sein, die nicht zugleich wieder als Erscheinung angesehen werden kann. Wäre sie zugleich Erscheinung, so setzte sie eine noch höhere Kraft voraus und wäre also nicht die höchste. Schleiermacher bezeichnet die höchste Kraft als die weltbildende Kraft. „Von der Erde, sagt er, kommen wir auf die Mehrheit der Weltkörper, und, weil wir hier bestimmte Verhältnisse wahrnehmen, auch auf die Mehrheit der Systeme, und zuletzt, wenn wir diese alle als Erscheinungen setzen, auf die Einheit einer weltbildenden, selbst nicht erscheinenden Kraft."

Man könnte auf den Gedanken kommen, diese höchste

und absolute Kraft mit der Gottheit zu identificiren. Es scheint kein Höheres, kein Allgemeineres als sie zu geben. Wie wir uns die Gottheit so vorzustellen pflegen, daß aus ihrem Schooße alles Seiende hervorgegangen sei und stets hervorgehe, so müssen wir uns ja auch die absolute Kraft so denken, daß alles Existirende nur eine Erscheinung und Manifestation ihrer selbst ist. Schleiermacher verneint es aber in größter Entschiedenheit, daß die absolute Kraft mit der Gottheit zusammenfalle. Die Gottheit muß als das schlechthin Unbedingte gedacht werden; als ein solches kann die absolute Kraft nicht gedacht werden. Die höchste Kraft ist immer nur ein relativ Unbedingtes d. h. ein solches, was zugleich wesentlich bedingter Natur ist. Dies folgt in ganz einfacher Weise. Was die Kraft ist, das zeigt sie und das ist sie nur in ihrer Erscheinung. Vor ihrer Erscheinung kann die Kraft noch nicht Kraft genannt werden. Kraft ist sie erst von dem Momente an, wo sie als kräftig austritt, d. h wo sie die Erscheinungen setzt. Wohl also werden die Erscheinungen durch die Kraft bedingt; es findet aber auch ebensosehr das Umgekehrte Statt, daß nämlich die Kraft durch sie bedingt wird. Wenn die Kraft vor ihrer Erscheinung noch nicht Kraft ist, so ist es ja die Erscheinung, durch die sie erst zur Kraft erhoben wird. Die Erscheinung ist also ebensosehr der Grund davon, daß die Kraft Kraft ist, wie die Kraft der Grund der Erscheinung ist. „Die Kraft, sagt Schleiermacher, ist nicht anders als in der Totalität ihrer Erscheinungen und also durch diese bedingt in gewissem Sinne.“ Absolute Kraft und Gottheit decken einander nicht. Die absolute Kraft kann durch den Begriff erreicht werden, die Gottheit ist. „Die Ueberzeugung

von der Gottheit liegt nicht in Einer Reihe mit der Ueberzeugung vom Gegensatz der Kraft und Erscheinung im Sein. Wäre dies, so müßten wir auch die Gottheit ebenso lebendig und unmittelbar anschauen können, wie wir die Gattungen anschauen, welches unmöglich ist."

Zum Principe von Allem erhoben finden wir die absolute Kraft nach Schleiermacher im Pantheismus. Schleiermacher kämpft gegen den Pantheismus, weil er ein Absolutes aufstelle, welches immer noch bedingt, nicht das schlechthin Unbedingte sei. Das wirkliche und wahre Absolute muß also über die absolute Kraft hinausliegen. Es muß hiermit, da die absolute Kraft mit der Welt zusammenfällt, auch über die Welt hinausliegen. Schleiermacher bezeichnet es in seinem Verhältnisse zur Welt als ein Transcendentes. Die Grenze also, die das Gebiet der Kraft und Erscheinung nach oben hin hat, ist die Gottheit.

Welches die Grenze des Gebiets der Kraft und Erscheinung nach unten sei, ist leicht anzugeben. Auch die untere Grenze fällt ganz mit der unteren Begriffsgrenze zusammen; sie muß auch damit zusammenfallen und kann also nur das Chaos sein. Das chaotische Sein, wie wir sahen, war das unbestimmt mannigfaltige Sein. Alle einzelnen Gestalten schwimmen in ihm noch ineinander. Von einer Abgrenzung und Fixirung der einen Existenz gegen die übrigen ist noch keine Rede. Es mangelt das scheidende Princip, die Vernunftthätigkeit; die Vernunft ist hier noch nicht die bestimmende, sondern die noch völlig unbestimmte Einheit. „In dem materiellen Chaos, bemerkt Schleiermacher, ist gesetzt eine unbestimmte Mannigfaltigkeit. Der bestimmte Gegensatz von Einheit und Viel-

heit ist aufgehoben dadurch, daß die Vielheit untergeht aus Mangel ihres Gegensatzes, der Einheit." Diese Einheit, principiell gefaßt, ist keine andere, als die Vernunft.

Von Kraft und Erscheinung kann in dem chaotischen Sein nicht gesprochen werden. Die Kraft ist ja wesentlich eine bestimmte und ebenso kommt der Charakter der Bestimmtheit der Erscheinung zu. Nach Außen ist die Kraft bestimmt, sofern sie von andern Kräften unterschieden ist; nach Innen ist sie bestimmt, sofern sie sich in sich besondert und sich in die Vielheit der Erscheinung aus sich heraustreibt. Kraft und Chaos, Erscheinung und Chaos stehen also einander gegenüber wie das Bestimmte dem Unbestimmten. Die niedrigsten Kräfte sind das Ding und die Action. Das Ding hat mancherlei Eigenschaften und Bestimmungen in sich; diese können als die Erscheinung seiner, als der ihnen zu Grunde liegenden Kraft, angesehen werden. „Wie jedes einzelne lebendige Ding nach Identität von Kraft und Erscheinung ist, so auch jede Action. Denn sie ist in ihrer Wiederholbarkeit in Zeit und Raum Eines, aber auch vieles und zwar begriffsmäßig vieles, weil sie jedesmal mit anderen Modificationen wird gesetzt sein." „Die chaotische Materie also erscheint nicht mehr, sondern ist blos Grund der Erscheinung, blos das, was gedacht werden könnte, wenn es Gestaltung gewönne." „Sie liegt nicht in Einer Reihe mit den auf- und absteigenden Evolutionen von Kraft und Erscheinung und sie hat also nicht dieselbe Realität wie dieses Gebiet."

Schließlich noch die Bemerkung, daß von Schleiermacher die Begriffe, die dem Sein entsprechen, Ideen genannt werden. „Wenn man die Lehre von den Ideen und

Lehre vom Realismus der Begriffe gleichstellt, so setzt man Idee und Begriff nicht gleich." „Begriff bezeichnet die subjektive Entstehungsart, das höhere Sein als mit der Wahrnehmung des niederen gegeben, den Act des Zusammenfassens. Darin liegt noch Möglichkeit des Falschen. Der Begriff aber als Wissen ist der Idee ganz gleich."

Das Urtheil als Wissen.

Wie der Begriff, grade so ist auch das Urtheil nicht schon ohne Weiteres Wissen. Nur diejenigen Urtheile sind Wissen, die die Idee des Wissens nach ihren beiden Momenten in sich darstellen. Wissen sind also 1) diejenigen Urtheile, die ein von Allen identisch producirtes Denken enthalten 2) diejenigen, welche dem Sein entsprechen, das Sein in sich darstellen.

1) Diejenigen Urtheile sind Wissen, die von Allen in identischer Weise producirt sind. Es entsteht die Frage, worin diese identische Urtheilsproduktion ihren Grund habe. Der Grund der identischen Begriffsproduktion war die intellektuelle Funktion oder die Vernunft. Diese soll nach Schleiermacher nicht auch der Grund der identischen Urtheilsproduktion sein, „indem dasjenige, was durch das Urtheil zu dem vollständigen Begriffe hinzukommt, nur die Wirklichkeit des in ihm als mögliches gesetzten ist; in dem Gebiet der intellektuellen Funktion aber gibt es keinen Gegensatz von Möglichkeit und Wirklichkeit." Fehlen darf freilich bei der identischen Urtheilsbildung die intellektuelle Funktion nicht. „Denn ein Urtheil ist nicht möglich ohne einen dem Subjekt gleichgestellten Begriff und die gewuß-

ten Begriffe sind in der Identität der intellektuellen Funktion gegründet." Die identische Urtheilsproduktion soll aber auch nicht in der Identität der organischen Funktion gegründet sein, „denn dieselben Affectionen können in ganz verschiedene Urtheile zu verschiedenen Zeiten zusammengezogen werden." Mitbedingt freilich ist das Urtheil durch die Identität der organischen Funktion, denn „ein Urtheil ist nicht möglich ohne eine Wahrnehmung von einem dem Begriff gleichgestellten Dinge und die Identität von dieser gründet sich in der Identität der Sinnlichkeit."

Eine allgemeine Urtheilsproduktion soll es nur geben können, inwiefern diese gegründet ist in der Einerleiheit der Beziehung zwischen der organischen Funktion und dem außer uns gesetzten Sein. „Ein gleiches Urtheil ist nur möglich auf dem Gebiet der überwiegenden Wahrnehmung, insofern eine gewisse Affection durch das Sein und ein gewisser Zustand des äußeren Seins an sich eins und dasselbe ist, so daß der gleiche Zustand auch gleich afficirt und die gleich afficirten auch ihre Affection auf denselben Zustand als Grund zurückwerfen. Wir machen den Anspruch auf gleiche Urtheilsbildung an alle Menschen. Die Voraussetzung der allen Menschen auf gleiche Weise gegebenen Außenwelt reicht für sich allein nicht hin, denn den Thieren ist sie gegeben und wir setzen doch bei ihnen keine Urtheilsbildung, wie bei uns. Wir müssen also dazu ein gleiches äußeres Bewußtsein voraussetzen und das ist nun das in allen identische System der Sinne. Fehlt einem Menschen irgend ein Sinn, so sagen wir, er könne eine gewisse Classe von Urtheilen nicht ebenso fällen, wie wir, weil sein Auffassungsvermögen ein anderes ist. Die allen identische Auf-

senwelt bringt also eine gleiche Urtheilsbildung nur in den Gebieten hervor, wo wir das gleiche System der Sinne setzen." „Wenn wir den Anspruch auf gleiche Urtheilsbildung an alle Menschen machen, so knüpfen wir sie an die Voraussetzung von einem gleichen äußeren Bewußtsein in allen gleichgestellten."

Hiermit soll nun keinesweges von der identischen Urtheilsbildung die intellektuelle Funktion ausgeschlossen werden. Vielmehr ist sie in jeder Urtheilsbildung mitthätig; sie ist nur kein Principales, sondern ein blos Accessorisches. Umgekehrt war, wie wir gesehen, bei der identischen Begriffsproduktion das Principale die intellektuelle und das Accessorische die organische Funktion. „Die das Wissen mit constituirenden Urtheile, bemerkt Schleiermacher, entwickeln sich daher auch aus diesem identisch gegebenen in jedem Einzelnen nach Maßgabe der Thätigkeit seiner intellektuellen Funktion. Die Affektion gibt kein bestimmtes Urtheil ohne Subjektsbegriffe, diese aber entwickeln sich nur aus der intellektuellen Funktion. Von dem Urtheile eines Andern kann ich mir daher nur unmittelbar aneignen die Nachbildung seiner Affection; alles Andere habe ich nur, inwiefern ich es producire."

2) Diejenigen Urtheile sind Wissen, die dem Sein entsprechen. Was ist das für ein Sein, dem das Urtheil entsprechen kann? Soviel läßt sich davon im Allgemeinen sagen, daß es ein solches sein müsse, was ganz den Typus des Urtheils in sich darstellt. Es muß grade so den Typus des Urtheils in sich darstellen, wie das Sein, dem der Begriff entsprach, den allgemeinen Typus und das Wesen des Begriffs in sich darstellen mußte. Wir haben

daher, wollen wir das Sein, dem das Urtheil entspricht, finden, noch einmal auf das Wesen des Urtheils zurückzublicken. Da sich der volle Begriff des Urtheils im vollständigen Urtheile verwirklicht findet, so haben wir auch nur auf dieses zu sehen. Das vollständige Urtheil umfaßt ein doppeltes Subjekt. Beide Subjekte wurden von Schleiermacher als das primäre und secundäre von einander unterschieden. Verbunden sind sie durch das Prädikat, das eine Handlung ausdrückt. Setzen wir statt des Ausdruckes Subjekt den des Seins, so haben wir ein zwiefaches Sein, das durch eine bestimmte Thätigkeit oder Handlung verknüpft ist. Wir haben also nicht ein bestimmtes sich blos auf sich beziehendes Sein, sondern wesentlich ein Zusammensein. Das Sein, dem das Urtheil und das dem Urtheil entsprechen soll, muß mithin in der Form des Zusammenseins erscheinen.

Es ergibt sich auch aus dem Begriffe des Urtheils, wie und in welcher Form dies Zusammensein gedacht werden müsse. Durch die Handlung wirkt das eine Subjekt auf das andere. Durch eben die Handlung erfährt es aber auch Gegenwirkungen von dem anderen Subjekte. Jedes Handelnde ist nämlich zugleich durch den Gegenstand, auf den die Handlung übergeht, mitbestimmt und daher mit eben dem Rechte passiv als activ zu nennen. Sofern nun das eine Subjekt auf das andere wirkt, ist es als Ursache von diesem, als der Wirkung, zu bezeichnen; sofern es dagegen Gegenwirkungen erfährt, ist es selbst auch Wirkung und dies andere Subjekt die Ursache. Beide Subjekte können also in keinem andern Verhältnisse, als in dem der Ursache und Wirkung zu einander stehen. Also ist auch

die Form, in der das den Subjekten entsprechende Sein, das Zusammensein, sich darstellt, keine andere, als die der Ursach und Wirkung. Jedes Sein ist Ursach, jedes Wirkung; inwiefern aber das eine, insofern nicht das andere.

Wir haben nun dies Sein, welches wesentlich Zusammensein unter der Form von Ursach und Wirkung ist, noch näher zu bezeichnen und in der Wirklichkeit nachzuweisen. Das leuchtet ohne Weiteres ein, daß dies Sein ein coordinirtes sein müsse. Das subordinirte Sein ist gänzlich in dem Superordinirten gegründet; es ist da kein Sein als Mitursach, also kein Zusammensein möglich. Es producirten die Kräfte gänzlich ihre Erscheinungen; die Erscheinung ist stets die Thathandlung Einer, nicht mehrerer coordinirter Kräfte. „Diese Gemeinschaft (dies Zusammensein) ist nicht die des Auf- und Absteigens; denn diese ist ein gänzliches Gegründetsein, nicht ein partielles; sondern sie ist eine völlig werdende jedes für sich gesetzten mit dem anderen, nicht inwiefern es ein höheres oder niederes zu ihm ist, sondern inwiefern ein anderes."

Kann es nun nicht das Sein der Kräfte und Erscheinungen sein, was dem Urtheile entspricht, so muß ihm, da es im Gebiete des Realen kein weiteres Sein giebt, das sinnlich vereinzelte, das räumlich zeitliche, das zufällige Sein entsprechen. „Das Gebiet dieser Gemeinschaft ist das Zufällige und Veränderliche zu dem Beharrlichen und Wesentlichen, welches im Gegensatz von Kraft und Erscheinung gesetzt ist; jenes besteht in der Gegenseitigkeit von Ursach und Wirkung" Das vereinzelte Sein ist einmal ein coordinirtes und zweitens ein solches, bei dem das eine auf das andere einwirkt und von diesem Gegenwirkungen er

führt. In diesem gegenseitigen Einwirken stellt das vereinzelte Sein an sich selbst das Zusammensein dar. „Das Sein also, welches der Form des Urtheils ausgezeichnet entspricht, ist das vereinzelte; alles andere nur, insofern es doch unter dieser Form gesetzt ist."

Das allgemeine Sein, das Sein der Arten entspricht nur dann dem Urtheile, wenn das, was in ihren Produkten, den Dingen gesetzt ist, nicht in jenen allein, sondern zugleich noch in etwas Anderem gegründet ist. Ebenso entsprechen auch die Gattungen dem Urtheile nur dann, wenn die ihnen subordinirten Arten zugleich noch in etwas Anderem, als ausschließlich in ihnen ihren Grund haben. „Wie z. B. das Sein gewisser Arten in der Gattung an ein gewisses Klima gebunden ist, drückt dieses das Zusammensein der lebendigen Kraft der Gattung mit den verschiedenen Naturbedingungen aus und kann daher in den Begriff der Gattung an sich niemals aufgenommen werden. So haben die allgemeinen Dinge einen zwar untergeordneten, aber doch wesentlichen Antheil an der Form des Urtheils, aber nur inwiefern sie als einzelnes wirkliches in der Trennung der Kraft und Erscheinung. nicht in der Identität von beiden als produktive Form gesetzt sind."

Es bleibt noch übrig, wie dies auch bei dem dem Begriffe entsprechenden Sein geschehen ist, die Grenzen des dem Urtheile entsprechenden Seins anzugeben.

a) Das höchste Sein, was hier möglich ist, kann kein anderes sein, als was die Totalität der Causalitätsverhältnisse, damit aber auch die Totalität des vereinzelten Seins unter sich begreift. Es ist die allgemeine Ursache von der Totalität der Causalitätsverhältnisse oder der To-

talität des vereinzelten Seins, als seiner Wirkung. Es ist das allumfassende Allgemeine, aus dem heraus mit Nothwendigkeit alles Bestimmte entsteht. Daß das höchste Sein kein Zusammensein mehr sein könne, leuchtet aufs Klarste ein. Zusammensein wäre es dann, wenn noch ein Sein außer ihm bestände, das vereint mit ihm alles übrige Sein als die Wirkung hervorbrächte. Bestände aber ein solches Sein außer ihm, so hörte es damit auf, das höchste, das allumfassende und allgemeine Sein zu sein. Das wahrhaft höchste und schlechthin allgemeine Sein würde ja dann das sowohl es, als auch das ihm gegenüberstehende Sein umfassende sein. Nur dasjenige Sein kann das höchste sein, worüber eine zusammenfassende Sphäre schlechterdings nicht mehr gedacht werden kann. Das höchste und absolute Sein entspricht daher auch nicht mehr dem vollständigen, sondern allein dem unvollständigen Urtheile. Beim vollständigen Urtheile läßt sich das Prädikat nur aus 2 Subjekten, also aus dem Zusammensein begreifen; beim unvollständigen Urtheile dagegen wird es ausschließlich aus Einem Subjekte, aus einem sich nur auf sich beziehenden Sein begriffen.

Der Idee der Gottheit entspricht dies höchste, dem Urtheil entsprechende Sein ebenso wenig, als die absolute Kraft. „Denn von jenem (dem höchsten) Subjekt muß man doch sagen können, daß es in der Totalität des unter ihm gesetzten Causalitätsverhältnisses aufgeht und daß dieses Aufgehen nur dasselbe ist, wie beim Aufgehen in der Produktion der untergeordneten Kräfte." Dies heißt mit anderen Worten: Auch das absolute dem Urtheile entsprechende Sein kann deswegen nicht die Gottheit sein, weil

auch es noch nicht das schlechthin Unbedingte ist. Es bedingt zwar Alles, aber es wird auch ebensosehr durch Alles bedingt, da es nur in Allem sein Bestehen hat, in Allem aufgeht. Man muß ebensosehr sagen, daß die Wirkung die Ursache, als daß die Ursache die Wirkung setze. Erst durch die Wirkung wird die Ursache zur Ursache; hätte etwas keine Wirkung, so könnte es auch nicht Ursache genannt werden.

„Das höchste Subjekt, die Einheit des Seins, in der alle Gemeinschaftlichkeit des Seins begründet ist, ist wirklich der Idee der Gottheit und zwar unter zwei verschiedenen Formen gleichgesetzt werden, als Schicksal und als Vorsehung. Beides ist dasselbe, ein als Grund gesetztes, das selbst keinen Grund wieder hat, worin aber Alles durch Nothwendigkeit gegründet ist, nur das erste als bewußtloses, die andere als bewußtes aufgefaßt. Aber eben aus dieser Duplicität sieht man schon, daß keine dieser Formen der Idee Gottes entspricht, denn der Gegensatz zwischen Gegenstand und Bewußtsein ist nicht darin aufgehoben. Wollte man aber sagen, nun gut, es fehlt ja nichts, als daß der relative Gegensatz aufgehoben werde und beides identificirt, so geht das eben nicht; denn die höchste Ursache kann man nicht denken in einer Indifferenz von Bewußtsein und Bewußtlosigkeit. Wenn man diesen Gegensatz aufheben und beides vereinigen will, so geht die Bestimmtheit des Gedankens verloren und man kann ihn nicht mehr unmittelbar produciren."

Aus dem Gesagten folgt, daß die Gottheit wie über die höchste Kraft, so auch über die absolute, die Totalität der Causalitäten unter sich begreifende Ursache hinaus lie-

gen müsse. Die absolute Causalität ist dem Urtheile erreichbar, da sie ihr Bestehen nur in den ihr untergeordneten Causalitäten hat. Die Gottheit dagegen kann durch das Urtheil nicht erreicht werden, da sie sich überhaupt gegen das Gebiet der Causalität schlechthin transcendent verhält. Die oberste Grenze des dem Urtheile entsprechenden Seins ist also auch in Wahrheit die Gottheit.

b) Die untere Grenze des dem Urtheile entsprechenden Seins ist ganz dieselbe, wie die, welche die untere Grenze des dem Begriffe entsprechenden Seins bildete, nämlich das chaotische Sein oder die chaotische Materie. Das chaotische Sein ist unbestimmte und unterschiedslose Mannigfaltigkeit, also das grade Gegentheil des Seins, welches dem Urtheile entspricht. Dem Urtheile entspricht allein das bestimmte, vereinzelte und unterschieden gesetzte Sein. Das chaotische Sein ist wohl die Möglichkeit des bestimmten Seins; aber auch nur diese Möglichkeit, nicht die Wirklichkeit. In dem chaotischen Sein kann weder von bestimmten Subjekten, noch auch von bestimmten Thätigkeiten, denen jene Subjekte zu Grunde liegen, die Rede sein. „So wie ich, bemerkt Schleiermacher, auf solchen problematischen Zustand des Seins gekommen bin, daß noch kein Subjekt ist, dem etwas könnte beigelegt werden, so bin ich unterhalb des Urtheilsgebietes gekommen, in den gestaltlosen Stoff, der noch unterhalb des Wissens fällt.“ Das Urtheil postulirt nicht nur im Allgemeinen das bestimmte Sein, sondern auch das letztere, wie wir gesehen, in der Form des Zusammenseins. Das chaotische Sein ist allerdings ein Zusammensein, aber ein ganz anderes, als das dem Urtheile entsprechende. Jenes Zusammensein

hat einen ganz unbestimmten und unvermittelten Charakter, während dieses zu seiner nothwendigen Voraussetzung das bestimmte Sein hat, durch dessen Thätigkeit und Einwirkung es hervorgerufen ist. Das letztere ist ein schlechthin vermitteltes, jenes ein rein unmittelbares Zusammensein.

Es verdient noch erwähnt zu werden, daß Schleiermacher hier, wo er von der unteren Begrenzung des Urtheils spricht, die chaotische Materie nicht wie bisher, nur als eine räumliche, sondern zugleich auch als eine zeitliche auffaßt. Seine Worte sind folgende: „Was dem problematischen Gedanken der Begrenzung des Urtheils nach unten entspricht, ist eben der Begriff der bloßen chaotischen Materie. Unter Materie ist nicht nur das Raumerfüllende, sondern auch das Zeiterfüllende, das chaotisch Materielle des Bewußtseins zu verstehen. Gewöhnlich versteht man unter Materie nur das Raumerfüllende auf ausschließliche Weise. Raum und Zeit sind aber Correlata und es giebt auch etwas, das die Zeit auf ausschließende Weise erfüllt, nämlich das wirkliche Bewußtsein und dieses unmittelbar und ausschließlich Zeiterfüllende, von aller Gestaltung abgesehen, gehört auch unter den Begriff der Materie, wie jenes. Nämlich wenn wir fragen, was bleibt denn, wenn wir beim Raumerfüllenden von aller Gestaltung absehen, übrig? so müssen wir sagen, die Intensität, mit welcher und dann die Ausdehnung, in welcher der Raum erfüllt ist. Ebenso auf dem Gebiet des Zeiterfüllenden. Sehen wir da von aller bestimmten Gestaltung ab, so bleibt ebenfalls zweierlei übrig, nämlich der Grad der Intensität, womit die Zeit erfüllt ist, also die Stärke des Bewußtseins, bei der wir ganz von der bestimmten Gestaltung abstrahi-

ren können und dann die Dauer, die der Ausdehnung auf der Seite des Raumes entspricht. Beides also müssen wir unter der Vorstellung der chaotischen Materie zusammenfassen. Da das Einzelne ein einzelnes nur ist durch seine Bestimmtheit durch Raum und Zeit, die chaotische Materie aber nichts ist, als gestaltlose Raum- und Zeiterfüllung, so ist sie Bedingung für das einzelne Dasein und die Grenze des Urtheils, das keinen Grund hat als das Einzelne. Darum muß sie aber auch vorher da sein, ehe ein Urtheil gefällt werden kann und das ist ihr wahrer Gehalt."

Identität des dem Begriffe und des dem Urtheile entsprechenden Seins.

Das Sein, worauf sowohl der Begriff als auch das Urtheil sich bezieht, ist die Welt. In diesem allgemeinen Objekte stimmen beide ganz mit einander überein. Sie unterscheiden sich nur dadurch von einander, daß sie dasselbe in verschiedener Form und Weise auffassen. Der Begriff faßt es in Form von Kräften und ihren Erscheinungen, das Urtheil in Form von Einzeldingen und ihren Actionen oder in Form von Ursachen und ihren Wirkungen auf. „Alles endliche Sein geht ebenso wohl auf in dem System von Ursachen und Wirkungen, als in dem System der substantiellen Formen (der Kräfte) und es ist dasselbe Sein, welches der Form des Begriffs und welches der Form des Urtheils entspricht."

Wir haben das identische Sein der Welt in einer doppelten Form, 1) in der von Kräften und ihren Erschei-

nungen und 2) in der von Einzeldingen und ihren Actionen. Eine nähere Betrachtung wird zeigen, daß auch dieser Formunterschied kein absolut fester und ausschließender, sondern ein mehr fließender und verschwindender ist. In der einen Form ist nämlich auch schon die andere latent mit enthalten und mit gesetzt.

Wir haben gesehen, daß die Kraft das, was sie ist, in ihrer Aeußerung oder Erscheinung heraustreibt nnd manifestirt. Die Aeußerung ist die erschienene und offenbar gewordene Kraft. Es hindert nun nichts, die Aeußerung als Action oder als eine Vielheit von Actionen anzusehen. Die Aeußerung ist wirklich die Thätigkeit und Selbstbethätigung der Kraft. Die Kraft ist so lange träge und starr, als sie nicht agirt und sich als Aeußerung bethätigt. Wenn die Kraft Gegenstand des Begriffes ist, so sind dagegen die Actionen Gegenstand des Urtheils. „Die lebendigen Kräfte als Begriffe aufgefaßt, sind nur in der Totalität ihrer Actionen, die wir als Urtheile auffassen. Haben wir also alle diese Urtheile, so haben wir nicht das System der Begriffe, aber die Totalität des Seins, dieselbe, die wir auch haben, wenn wir das System der Begriffe bilden."

Durch ihre Actionen sind die Dinge, wie wir gesehen haben, wesentlich ein Zusammensein. Die Kraft scheint das grade Gegentheil desselben zu sein. Als Kraft gesetzt ist das Ding ein Fürsichsein. Indessen ist auch die Kraft, wenn nur nicht grade an die niedrigste gedacht wird, wesentlich ein Zusammensein und jedes Zusammensein läßt sich umgekehrt auch als ein Fürsichsein ansehen. „Jedes Gebiet eines Zusammenseins, bemerkt Schleiermacher, muß auch ein für sich gesetztes sein oder ein organischer Be-

standtheil des Systems der Kräfte. Bei Urtheilen, in welchen beide Faktoren ausgedrückt sind und zu gleichen Antheilen stehen z. B. A und B lieben sich, ist klar, daß dieses Causalitätsverhältniß nur Statt findet, in sofern beide in Einem Höheren (Kunst, Wissenschaft, Staat) zusammengefaßt sind. Insofern also dieses Höhere als lebendige Kraft gesetzt ist, ist ihr als individueller Bestandtheile Auseinanderwirken auch gesetzt." Das Zusammensein wird also dadurch zum Fürsichsein, daß das doppelte Sein, woraus es besteht, zu einer Einheit zusammengefaßt wird. Diese Einheit läßt sich als Kraft ansehen, wodurch das zwiefache Sein gesetzt und bedingt ist. Umgekehrt ist aber auch jedes Fürsichsein, jede Kraft (mit Ausnahme der niedrigsten) ein Zusammensein. Die Kräfte, wie die Begriffe, verhalten sich zu einander wie super- und subordinirte. Die subordinirten sind in der höheren Kraft kein Fürsichsein mehr, sondern durchdringen sich in ihr und bilden einen absoluten Zusammenhang. Sie sind also ein so vollständiges Zusammensein als es immer nur eines geben kann. Das absolute Fürsichsein der höchsten Kraft ist also zugleich das absolute Zusammensein. Jedes Sein bezieht sich in ihr auf das andere; jedes steht mit dem anderen in der innigsten Verwandtschaft. „Setzen wir das vollständige System der Begriffe, (dasselbe gilt von den Kräften) so setzen wir auch die Verwandtschaft aller Begriffe, der Arten und Gattungen, des Lebendigen und Elementarischen. Haben wir das, so haben wir nicht die Totalität von Urtheilen, aber die ganze Totalität des Seins, dieselbe, die wir in der Totalität der Urtheile haben würden, denn das Urtheil giebt uns die Kräfte in ihren Actionen, wie sie in Zeit

und Raum verschieden sind, die einzelnen Dinge in ihren einzelnen Veränderungen. In den Begriffen sind diese nur ihrer Möglichkeit nach, aber in den Begriffen ihrer Verwandtschaft nach ist alles dasjenige, was unter der Form des Prädikats ist, mitgesetzt." „Das höchste Subjekt also, von welchem nichts mehr prädicirt werden kann und welches alles Zusammensein unter sich begreift, fällt zusammen mit der höchsten lebendigen Kraft, welche unter keine höhere mehr subsumirt werden kann. Zufolge des Vorigen war zwar die das Zusammensein unter sich fassende lebendige Kraft ein höheres, als das Subjekt, aber das Subjekt war auch Eines unter vielen, das höchste Subjekt aber ist insofern keines mehr. Die höchste lebendige Kraft aber muß alles Zusammenwirkende unter sich begreifen, also ist sie das gedachte höchste Subjekt."

Das Sein in Form der Kraft, das für sich gesetzte Sein, nennt Schleiermacher das substantielle Sein oder Substanz. Im Gegensatze zu diesem ist das dem Urtheile entsprechende Sein, nämlich das vereinzelte Sein, ein Veränderliches. Das dem Begriff entsprechende Sein, das für sich gesetzte und substantielle Sein der Kraft, ist nach Schleiermacher das freie Sein, wogegen das dem Urtheile entsprechende Sein, das Zusammensein oder das gemeinschaftlich gesetzte Sein, das Nothwendige ist.

Freiheit ist da, wo Kraft ist, die sich aus sich heraus in die Erscheinung hineintreibt, Nothwendigkeit dagegen da, wo es ein gemeinschaftliches Sein und also ein Bestimmtsein des einen durch das andere giebt. Die Kraft entwikkelt sich aus sich selbst, schöpft den Inhalt, den sie in die Erscheinung setzt, aus ihrer Innerlichkeit heraus. Solche

Aussichselbstentwicklung, die durch nichts Aeußeres determinirt, von keinem Aeußerlichen abhängig ist, ist die Freiheit. Freiheit haben wir da, wo wir reine Spontaneität und absolute Selbstthätigkeit finden. Die Freiheit ist nach Schleiermacher durchaus nicht bloß auf den Geist beschränkt, so daß nur der Geist frei wäre und er in der Freiheit seine ihn von allem sonstigen Sein unterscheidende Wesenheit hätte, sondern sie geht soweit, als die Selbstentwicklung geht. „Freiheit, bemerkt er, geht daher soweit als Leben. Die Frage, ob die Thiere Maschinen sind, ist gleich mit der, ob sie lebendig sind. Auch die Pflanze hat ihre Freiheit.“ Wo wir kein für sich gesetztes, sondern nur ein gemeinschaftliches Sein, ein Zusammensein haben, da dürfen wir nicht von Freiheit, sondern nur von Nothwendigkeit sprechen. Das Wesen des Zusammenseins besteht darin, daß das eine Sein das andere determinirt. Das Zusammensein findet, wie wir gesehen, unter der Form von Ursache und Wirkung Statt. Man könnte meinen, nur die Wirkung sei ein Determinirtsein, dagegen die Ursache schlechthin spontan. Dem aber ist nicht so. Auch die Ursache ist determinirt. „Kein Ding ist Ursache d. h. bewirkt einen bestimmten Erfolg nur durch sein Sein, sondern durch sein Irgendwiebestimmtsein, welches nicht in ihm selbst gegründet ist, also in wiefern Anderes in ihm gesetzt ist. Ebenso auch jedes Thätige, sofern eine Wirkung in ihm erfolgt, wird in seiner Thätigkeit auf Anderes bestimmt und es entsteht also eine neue Ursächlichkeit.“ Ein Sein ist also zunächst nur der realen Möglichkeit nach das Setzen von Wirkungen. Zum wirklichen Setzen derselben kommt es nicht eher, ehe es nicht anders woher sollicitirt

und determinirt ist. Indem aber dann in seinen Wirkungen äußere Einflüsse mitgesetzt sind, kann man diese Wirkungen auch nicht sowohl seine reinen Thätigkeiten, als vielmehr seine Zustände nennen. Die Zustände des Dinges schließen ebensosehr das Determinirtsein, als die Selbstthätigkeit des Dinges ein. Schleiermacher kann daher mit Recht sagen: „Nothwendig ist alles, insofern es, in das System des Zusammenseins verflochten, als eine Succession von Zuständen erscheint."

Von der Freiheit und Nothwendigkeit behauptet nun Schleiermacher, daß sie in derselben Weise relativ sind und nur verschiedene Formen desselbigen Seins, wie das dem Begriffe und das dem Urtheile entsprechende Sein überhaupt. Er sagt: „Je fester Alles als Einheit in sich begründet ist, (d. h. je mehr es Kraft ist) um desto mehr bietet es den äußeren Kräften etwas dar, an das sie sich wenden können, (d. h. um so nothwendiger ist es) und je mehr etwas von den äußeren Kräften afficirt wird, um desto mehr ist es aufgefordert, Alles, was in ihm der Möglichkeit nach begründet ist, auch zu realisiren. Freiheit und Nothwendigkeit sind jede das Maaß der anderen. Die Freiheit eines Dinges ist das Ding ganz und die Nothwendigkeit eines Dinges ist das Ding auch ganz, nur von einer anderen Seite angesehen. Jedes Ding ist, nur nach verschiedenem Maaße, hierin das Bild des Ganzen." Nothwendigkeit und Freiheit sind also keinesweges einander entgegengesetzt. Aber beide haben nach Schleiermacher einen gemeinsamen Gegensatz, nämlich das Zufällige.

Das dem Begriffe entsprechende Sein, die Kräfte, bezeichnet Schleiermacher auch wohl als das stehende Sein,

hingegen das dem Urtheil entsprechende Sein, nämlich die vereinzelten Dinge in Form des Zusammenseins, als das fließende Sein. „Stehendes und fließendes Sein, bemerkt er, sind ebenso von einander abhängig, als Begriff und Urtheil. Denn wie könnte es ein System von Einwirkungen geben, wenn nicht feste Punkte im Sein gegen einander ständen? Und wie könnte es ein System von substantiellen Formen als wahres Gänzes geben, wenn nicht jedes in seiner Produktion von dem außer ihm gesetzten abhängig wäre und diese Abhängigkeit als der eigentliche Grund der differenten Erzeugung müßte gesetzt werden?"

Speculatives und empirisches Wissen.

Schleiermacher nennt das Wissen unter der dominirenden Form des Begriffs das speculative, dagegen das unter der dominirenden Form des Urtheils das empirische Wissen. Das Verhältniß des speculativen Wissens zum empirischen fällt ganz mit dem des Begriffs zum Urtheile zusammen. Begriff und Urtheil bedingen sich gegenseitig und setzen einander voraus. Das Urtheil setzt den Begriff voraus, sofern es ohne Subjektsbegriff noch kein wirkliches Urtheil ist. Erst wo Subjektsbegriffe sind, können wirkliche Urtheile entstehen. Umgekehrt setzt der Begriff das Urtheil voraus. „Denn jeder Begriff hat ein streitiges Gebiet nach allen Seiten und ist also als Wissen erst recht fixirt, wenn er nach allen Seiten hin systematisch in Beziehung auf alles umgebende Sein durch scheidende Urtheile bestimmt ist." „Der Begriff, der nach Maaßgabe seiner Form den

Gegenstand erschöpft, muß ein ganzes System von Urtheilen vor sich her haben." Wie Begriff und Urtheil, so bedingen sich gegenseitig und setzen einander voraus auch das speculative und empirische Wissen.

Das dem Begriffe entsprechende Sein war, wie wir gesehen, das allgemeine Sein. Allgemein war dasjenige Sein, was als Kraft gedacht werden konnte, aus der eine Mannigfaltigkeit der Erscheinung hervorgeht. Es wird also auch das speculative Wissen sich auf ein Sein beziehen müssen, was seiner Natur nach von wesentlicher Allgemeinheit ist und in dieser den Trieb hat, sich aus sich heraus zu besondern und eine Vielheit der Erscheinung zu setzen. Das dem Urtheile entsprechende Sein war dagegen das vereinzelte und zufällige Sein in und mit seinen Actionen. Dies vereinzelte Sein war wesentlich Zusammensein, sofern durch seine Actionen das eine mit dem andern in Zusammenhang und in ein Verhältniß gebracht wurde. Also ist auch das Sein, worauf sich das empirische Wissen bezieht, nur ein solches vereinzelte Sein, das Sein in der Vielheit seiner Actionen, das Sein in Form des Zusammenseins. Es liegt auch ganz in unserem Bewußtsein, daß das empirische Wissen die Welt nach ihrem zufälligen, dem Wechsel und der Veränderung unterworfenen, dagegen das speculative Wissen dieselbe nach dem aller Vereinzelung und allem Wechsel zu Grunde liegenden allgemeinen, bleibenden und wesenhaften Sein zu seinem Inhalte habe.

Dem Wesen nach ganz hiermit übereinstimmend spricht sich Schleiermacher in den einleitenden Paragraphen zur Ethik über das speculative und empirische Wissen aus. Nur bezieht er hier die beiden Arten des Wissens aus-

schließlich auf das dem Begriffe entsprechende Sein. Er geht davon aus, daß die Totalität des Seins in einer doppelten Weise, in Form der Kraft und in Form der Erscheinung existire. Auf das Sein in Form der Kraft, das allgemeine Sein, läßt er das speculative, auf das Sein in Form der Erscheinung, auf das besondere und vereinzelte Sein, das empirische Wissen sich beziehen. „Die größte Verschiedenheit des Umfanges im wirklichen Sein, bemerkt er, unter der uns alle anderen befaßt vorschweben, ist die der Kraft und Erscheinung. Das Zugleich von Kraft und Erscheinung als Kraft oder auf allgemeine Weise gesetzt, ist das Wesen; dasselbe als besonderes gesetzt, ist das Dasein. In Bezug auf die Zwiefältigkeit des Seins als Kraft und Erscheinung giebt es auch ein zwiefaches Wissen, ein beschauliches, welches Ausdruck ist des Wesens und ein beachtendes, welches Ausdruck ist des Daseins. Im beschaulichen ist dasselbe Sein ausgedrückt urbildlich, im beachtenden abbildlich. Im speculativen Wissen wird das Allgemeine betrachtet als hervorbringend das Besondere oder als Idee, im empirischen Wissen wird das Besondere betrachtet als realisirend das Allgemeine oder als Erscheinung."

Das speculative und empirische Wissen findet seine Anwendung sowohl auf das Gebiet des Geistes, als auch auf das der Natur. Jedes dieser Gebiete kann speculativ und kann empirisch gewußt werden. „Der beschauliche Ausdruck des endlichen Seins, sofern es Natur ist oder das Erkennen des Wesens der Natur, ist die Physik oder Naturwissenschaft; der beachtliche Ausdruck desselben Seins oder das Erkennen des Daseins der Natur, ist die Natur-

kunde. Zur Naturkunde gehört nicht nur, was gewöhnlich Naturgeschichte oder Naturbeschreibung, sondern auch, was gewöhnlich Naturlehre heißt. Der erfahrungsmäßige Ausdruck des endlichen Seins, sofern es Vernunft ist oder das Erkennen des Daseins der Vernunft, ist die Geschichtskunde; der beschauliche Ausdruck desselben Seins oder das Erkennen des Wesens der Vernunft, ist die Ethik oder Sittenlehre. Wie die Naturwissenschaft in sich enthält die Naturanfänge, in denen als in ihrem lebendigen Allgemeinen alle Naturerscheinungen als das Besondere dazu gegründet sind, so enthält die Sittenlehre die Vernunftanfänge, in denen ebenso die Vernunfterscheinungen, deren ganzer Verlauf die Geschichte im weitesten Umfange bildet, gegründet sind. Sitte im höheren Sinne wie ἦθος ist nichts anderes als eine bestimmte über einen gewissen Umfang verbreitete Vernunftkraft, aus welcher bestimmte Erscheinungen hervorgehen."

„Sehen wir nun auf den Gegensatz zwischen empirischem und speculativem Wissen, wie er aufgeht in den Formen der Begriffs- und Urtheilsbildung, je nachdem die eine oder die andere dominirt, so müßte, wenn wir uns dies durch das ganze Gebiet des Seins fortgesetzt denken, daß mit jeder bestimmten Art und Weise des Zusammenseins auch ein organisches Glied in dem System der Kräfte gesetzt ist, überall eine Durchdringung des Speculativen und Empirischen möglich sein. Allein dies ist nur ein Schein und wenn wir es näher betrachten, so werden wir sagen müssen, daß eine solche Durchdringung des Speculativen und Empirischen, daß es völlig gleichgültig wäre für ein Sein, ob es unter der Form der Begriffsbildung oder

der Form der Urtheilsbildung ausgedrückt würde, nur Statt finden könnte, wenn die Totalität des Seins gegeben wäre. Wäre das ganze Sein gegeben, dann wäre Speculatives und Empirisches dasselbe. Aber die Totalität des Seins ist uns nicht gegeben in unserem dem Sein entsprechenden Denken und in jedem einzelnen Sein, das wir ausscheiden, ist es nicht vollkommen wahr, daß sich das Speculative und Empirische völlig durchdringen könnte. Die Sache ist die. Wo ich ein bestimmtes Zusammensein setze, da muß es auch ein organisches Glied im System der Kräfte geben, was demselben entspricht. Aber nun kann ich nicht sagen, alle Urtheile, die ein und dasselbe Subjekt haben, denen entspricht auch dasselbe organische Glied im System der Kräfte, sondern ich werde sagen müssen, das Subjekt hat in jedem Urtheil sein eigenthümliches Glied im System der Kräfte, worin es steht; dasjenige Zusammensein also, was sein anderes Glied auch in diesem System hat, geht auch in diesem System auf. Aber dieses System hat wieder ein Zusammensein mit einem andern; es ist einem andern coordinirt, mit welchem es unter einem gemeinschaftlichen höheren steht. Sehe ich nun auf ein Sein im System a, das lediglich durch dieses System bestimmt ist, so ist es gleich, ob ich es empirisch oder speculativ auffasse. Ist es aber auch durch das System b begründet, so muß ich erst auf das System c, das über a und b liegt, hinaufgehen. Das System c hat aber wieder noch ein höheres über sich und so fort bis zum höchsten, also gilt jenes auch nur vom ganzen Sein; jeder einzelne Gegenstand dagegen wird eine Seite haben, nach welcher er indifferent ist gegen das Speculative und Empirische und eine andere,

nach welcher er mehr auf das eine oder das andere hingerichtet ist, also wird es in jedem mehreres geben, was mehr speculativ und anderes, was mehr empirisch gewußt wird. Alles Zusammensein, das in Einem System liegt, wird mehr speculativ, was in mehreren Systemen, mehr empirisch aufgefaßt werden können. Fälle ich z. B. das Urtheil, der Stein wird von der Sonne erwärmt, so weis't das auf ein Sonnensystem zurück; fälle ich das Urtheil, der Stein ist schwer, so weis't dies bloß auf das Verhältniß des Steines zu dem System zurück, dem er angehört, zur Erde, und letzteres kann eher ein speculatives Wissen werden, als ersteres. Die reine Identität des Speculativen und Empirischen könnte nur im Wissen um die Totalität des Seins sein. Was ist die Durchbringung des Speculativen und Empirischen? Das ist die eigentliche Philosophie. Will eins von beiden die höchste Idee des Wissens allein darstellen, so ist das falsch; denn die Philosophie ist nur die Durchbringung aller Gegensätze im Gebiete des Wissens. Wir werden also auch sagen müssen, daß wir immer nur im Bilden der Philosophie begriffen sind und daß Jeder in allen seinen Operationen desto philosophischer ist, je mehr er fühlt, daß eins vom andern getrennt die Idee des Wissens nicht erreicht."

Anstatt einer Durchbringung des Speculativen und Empirischen ist uns nach Schleiermacher nur eine begleitende Beziehung des einen auf das andere möglich oder eine wissenschaftliche Kritik. „Die Kritik ist die Vergleichung des Wissens wie es ist mit der höchsten Idee des Wissens, welche auf dem wissenschaftlichen Gebiet dasselbe ist, was Gewissen auf dem Gebiet des sittlichen Lebens. Dies ist

die relative Gestalt der Weltweisheit als Kritik; aber nicht als Kritik der Vernunft an sich, sondern als Kritik ihrer Selbstdarstellung im realen Wissen."

Die Idee des Wollens.

Werfen wir einen Rückblick auf die vom Beginn der Dialektik an gegebene Entwicklung und fragen wir, welches das Thema und die Grundidee gewesen sein möge, die sich durch Alles hindurchgezogen und um die sich als um einen festen Mittelpunkt alles Bisherige gedreht, so können wir über die zu gebende Antwort nicht zweifelhaft sein. Das Thema und die Grundidee alles Bisherigen ist offenbar die Idee des Wissens gewesen. Mit der Idee des Wissens begann sogleich die Dialektik in der Frage, welches Denken Wissen sei. Die Dialektik gab dann als die wesentlichen Momente des Wissens, die intellektuelle und organische Funktion an. Von diesen ging sie zu den wesentlichen Formen des Denkens über und betrachtete auch diese, den Begriff und das Urtheil, nach ihrem Verhältnisse zur Idee des Wissens. In der Idee des Wissens lagen zwei Momente. Erstens war dasjenige Denken Wissen, welches von allen Denkfähigen in identischer Weise und mit identischem Resultate producirt wird, zweitens dasjenige Denken, welches in gesetzter Uebereinstimmung mit dem Sein ist. Unter diesen beiden Momenten des Wissens ist offenbar das wichtigste — auch Schleiermacher unterläßt nicht, es als solches zu bezeichnen — das letztgenannte, wonach das Denken in gesetzter Uebereinstimmung mit dem Sein sein müsse.

Genau genommen ist auch in diesem Wissensmomente

das erste schon mitenthalten, und es ist im Grunde kein bloßes Moment der Idee des Wissens, sondern deren Totalität selbst. Das Denken soll nach diesem Momente mit dem Sein nicht bloß übereinstimmen, sondern es soll diese Uebereinstimmung auch eine gesetzte d. h. eine mit Bewußtsein vollzogene sein. Das volle Bewußtsein darüber, ob mein Denken wirklich mit dem Sein übereinstimme, kann ich allein dadurch gewinnen, daß ich weiß, auch das Denken der übrigen Individuen stimme mit demselben Sein überein. Ich werde so lange in die Uebereinstimmung meines Denkens mit dem Sein Zweifel setzen müssen, als gegen dieselbe von anderen Denkfähigen Kampf und Widerspruch erhoben wird.

Wenn wir aber auch dies Wissensmoment als Totalität fassen, so ist es dennoch für den Geist immer eine Einseitigkeit. Im Wissen bezieht sich der Geist auf das Sein so, daß er als der mehr passive, das Sein dagegen als das mehr active erscheint. Der Geist nämlich, an sich inhaltslos, empfängt seinen Inhalt von dem Sein. Das Sein ist das gebende, das active Princip, der Geist hingegen das empfangende, das passive Princip. Zwar ist der Geist beim Empfangen des Inhaltes auch thätig; seine Thätigkeit hat aber einen rein formellen Charakter. Seine Thätigkeit besteht nur darin, den äußeren Inhalt durch das Medium der Sinne zu sich zu erheben, ihm eine andere Form, die Form der Allgemeinheit zu geben. Hinsichtlich des Inhaltes aber ist der Geist gänzlich passiv.

Diese Einseitigkeit, die der Geist als der wissende an sich trägt, kann allein dadurch aufgehoben werden, daß, wie bisher das Sein, so nun umgekehrt auch er sich zeigt, actives Princip zu sein, das Sein dagegen das passive und

das empfangende. Es fragt sich nur, ob es für den Geist eine solche Form giebt, in der er als der active und das Sein als das passive erscheint. Es giebt in der That eine solche Form; sie ist der Wille. Der Wille ruht nicht eher, bis er That geworden ist. That ist er dann geworden, wenn der Inhalt, von dem er sich erfüllt weiß, durch ihn in das Sein eingeführt, zum äußeren Dasein vermittelt ist. Im Wollen nimmt der Geist seinen Inhalt aus sich und setzt ihn in Form von Zwecken aus sich hinaus in das Natursein. Die Bestimmung des Seins ist hier nur die, diesen Inhalt in sich aufzunehmen, denselben in und an sich zur Darstellung zu bringen. „Im Wissen wie im Wollen, bemerkt Schleiermacher, ist eine Beziehung zwischen Denken und Sein; im Wissen ist das Sein die active, im Wollen die passive Seite, im Wissen das Denken die passive, im Wollen die active Seite."

Somit sind wir denn zu einem doppelten Sein gelangt. Das eine Sein ist dasjenige, von dem unser Denken und Wissen ausgeht und was es in sich abzubilden bemüht ist, das andere dagegen dasjenige, was von unserem Denken, unserem Geiste, ausgeht und durch das Medium des Willens in dem äußeren, dem natürlichen Sein seine Darstellung findet. Auf bestimmte Namen zurückgeführt, ist das erste Sein das physische, das letztere das ethische. „Mit der Idee des Wissens zugleich, sagt Schleiermacher, inwiefern es dem Sein entspricht, ist ein Gegensatz im Sein gesetzt, dasjenige nämlich, welches dem Denken vorangeht, inwiefern das Denken nur Betrachtung ist, und dasjenige, welches auf das Denken folgt, insofern das Denken ein Wollen ausdrückt. Also ist auch als der Form des Begriffs

entsprechend eine zwiefache Reihe auf- und absteigenden Seins zu denken, die in dem Sein, welches dem Denken vorangeht, die Naturformen und die in dem Sein, welches dem Denken im Wollen folgt, die Sittenformen."

Beide Arten des Seins nun, diejenige, welche dem Denken vorangeht — das reale Sein — und diejenige, welche aus dem Denken hervorgeht und auf das Denken folgt, — das ideale Sein — sind nach Schleiermacher durchaus nicht qualitativ, sondern nur quantitativ unterschieden. Seiten, die qualitativ unterschieden sind, schließen einander gänzlich aus, während dagegen die quantitativ unterschiedenen Seiten, trotz des Unterschiedes, zugleich wesentlich in Einheit sind. Der Unterschied der quantitativ unterschiedenen Seiten ruht stets auf der Einheit dieser Seiten; die Einheit bildet die Grundlage für den Unterschied. Sind das Ideale und Reale nur quantitativ unterschieden, so ist das Ideale selbst noch auf seinem Culminationspunkte zugleich ein Reales, und umgekehrt das Reale dort, wo es am meisten ausgebildet ist, zugleich noch ein Ideales. Das Ideale ist nur ein Mehr des Idealen als Reales, und das Reale nur ein Mehr des Realen als Ideales. Jede Seite, das Ideale wie das Reale, hat wieder verschiedene Abstufungen in sich, die auch nur im quantitativen Verhältnisse zu einander stehen.

Die Totalität des Seins läßt sich hiernach in einer doppelten Reihe anschauen, entweder in der des Realen, oder in der des Idealen. Gehen wir vom höchsten Punkte des uns bekannten Idealen aus, der seine Wirklichkeit im Menschen hat, so ist alles übrige Sein bis zum anorganischen Sein hinunter nur ein sich successive verminderndes Ideale.

Und umgekehrt, gehen wir vom höchsten Punkte des uns bekannten Realen aus, der seine Wirklichkeit im anorganischen Sein hat, so ist alles übrige Sein bis zum Menschen hin nur ein sich successive vermindernde Reale. Also alles Ideale läßt sich zugleich als ein Reales und alles Reale sich zugleich als ein Ideales anschauen. Da nun das Ideale mit dem ethischen Sein, das Reale mit dem physischen zusammenfällt, so gilt natürlich dasselbe vom ethischen und physischen Sein. Das ethische Sein muß sich auch als physisches und das physische als ethisches anschauen lassen. Die Ethik ist auch Physik und die Physik zugleich Ethik. „Unterhalb des Menschen, bemerkt Schleiermacher, ist der Gegensatz zwischen ihm und dem außer ihm gesetzten Sein abgestumpft und es giebt weder bestimmtes Denken noch bestimmtes Wollen. Es gehört wesentlich zu unserem Selbstbewußtsein als Gattung, den Thieren beides abzusprechen. Da aber ein analoges Verhältniß Statt findet zwischen Thier und Pflanze, so kann man allerdings eine Reihe von Aufsteigungen der Entwicklung des Idealen annehmen und den Menschen mit seinem ganzen Sein als letztes Glied setzen, so daß die Ethik nur in die Physik des Menschen verwächst. Ebenso kann man umgekehrt annehmen ein Entwickeln des Realen aus dem Idealen, wo nur die von dem Menschen ausgehende, welche bloße Modifikation ist, die niedrigste Stufe bildet. Höher entwickeln die Thiere das Reale, welche Stoffe absetzen und die Pflanzen, welche materielle Keime absetzen, so daß die ganze Physik als die Ethik des Unbeseelten erscheint. Der Mensch ist das höchste wollende Sein; ein geringerer Grad des Wollens ist in den Thieren; im vegetabilischen Sein verbirgt sich das Wollen schon ganz und

gehen wir ins Anorganische, so hat das sein Leben bloß in der Vergangenheit und man findet das Wollen darin nur, wenn man wieder auf das Ganze zurückgeht. So kann man die ganze Natur ansehen als eine verminderte Ethik."

Nach Schleiermacher liegt also das menschliche Sein, das Sein des Geistes, in Einer Linie mit dem natürlichen, dem äußerlichen Sein. Das menschliche Sein ist das ideale Sein; auch das natürliche Sein ist ein ideales, nur unter der Beschränkung eines verminderten idealen. Die Natur enthält verschiedene Abstufungen in sich, das organisch-animalische, das organisch-vegetabilische und das unorganische Sein. Natürlich muß es ebenso viele Abstufungen des Idealen in der Natur geben. Es steht hiernach das menschliche ideale Sein in demselben Verhältnisse zum idealen Sein der Natur, in welchem eine Stufe des idealen Seins in der Natur zu einer anderen steht. Schleiermacher hat aber doch zugleich das Gefühl, daß das menschliche ideale Sein bei weitem mehr und ganz anders von dem idealen Sein der Natur unterschieden sein müsse, als innerhalb der Natur eine Stufe von der andern unterschieden ist. Er sagt: „Man kann zwar Ethisches und Physisches auf doppelte Weise als Eine Reihe bildend ansehen, aber der Punkt, wo der Gegensatz im Menschen heraustritt, ist immer ein Wendepunkt. In dem Umfange des uns gegebenen irdischen Seins ist der Mensch die Blüthe des Idealen." Und an einer andern Stelle bemerkt er: „Man kann aber nicht sagen, es ließe sich ebensogut eine Ethik der Thiere u. s. w. setzen. Denn die Einflüsse von den Thieren auf die Gesammtheit des Seins sind weit geringer, als die des Menschen und auf den unteren Stufen ist der Gegensatz zwischen

Idealem und Realem abgestumpft und also die Thätigkeit des idealen Princips in seiner eigentlichen Natur nicht aufzufinden. Der Mensch ist also der Wendepunkt, von welchem allein aus das Sein unter der Form der Thätigkeit des Idealen auf das Reale kann angeschaut werden." Diese Stellen beweisen, wie Schleiermacher das Gefühl gehabt habe, daß der quantitative Unterschied des Menschen von der Natur nicht ausreiche. Indem er den Menschen den Wendepunkt in der Linie des Seins nennt, läßt er im Grunde schon den quantitativen Unterschied sich in den qualitativen verkehren, der in das Sein einen Einschnitt macht und das ideale Sein dem natürlichen Sein entgegensetzt. Den qualitativen Unterschied zwischen dem idealen und natürlichen Sein zu setzen, trägt Schleiermacher deßwegen Bedenken, weil durch ihn die Einheit der Welt aufgehoben werde. Qualitativ unterschiedene Seiten lassen keine Einheit zu; die Einheit aber ist ebenso wesentlich und nothwendig, als der Unterschied. Es ist allerdings auch richtig, daß der qualitative Unterschied ebenso wenig anwendbar ist, als der quantitative. Der Unterschied des Geistes von der Natur ist ein bei weitem anderer und wahrhafterer. Schleiermacher kennt keine anderen Unterschiede als die genannten. Welches der höhere Unterschied sei, in dem Geist und Natur unterschieden werden müssen, darauf werden wir später in unserer Kritik kommen.

Was wir bei Schleiermacher in seiner Lehre vom Willen weiter finden, bezieht sich auf die Analogie, die zwischen dem Willen und dem Wissen Statt findet. Im Willen lassen sich nämlich dieselben Momente nachweisen, die wir früher in der Idee des Wissens nachgewiesen haben. Wie

es ein Denken giebt, welches das gemeinsame Denken Aller ist, ebenso giebt es auch ein Wollen, welches über die Schranken der einzelnen Persönlichkeit hinausgeht und das identische Wollen Aller ist. Und andererseits, wie es ein Sichentsprechen von Denken und Sein giebt, ebenso giebt es ein gleiches von Wollen und Sein. Nach diesen beiden Momenten haben wir das Wollen noch näher zu betrachten.

1) Das identische Wollen Aller. Die Menschen sind gegen einander nicht bloß individuell bestimmt, sondern es zieht sich auch durch alle ein wesentliches Gemeinsame hindurch, das Gattungsbewußtsein. Wie das Gattungsbewußtsein der Grund des gemeinsamen Denkens ist, ebenso ist es der Grund des gemeinsamen Wollens. Um zu einem solchen Wollen zu gelangen, worin der Einzelne nur das will, was auch alle übrigen Menschen wollen, muß er den negativen Proceß des Sichfreimachens von seiner bloßen Natürlichkeit, den Trieben und Begierden derselben, überhaupt von seiner Selbstsucht an sich selbst vollziehen. Nicht eher ist der Mensch als ein sittlicher zu bezeichnen, ehe er nicht seinen individuellen Willen zum allgemeinen erhoben hat und die Bestimmungen des letzteren in seinen Handlungen ausprägt.

Dieser Allgemeinwille nun mit der Bestimmung gesetzt, daß er durch den Einzelnen ausgeführt werde, ist nach Schleiermacher das Moralgesetz. „Es ist, sagt er, schon eine alte Erklärung, daß das Gesetz nichts anderes sei als der Ausdruck eines allgemeinen Willens d. h. ein allgemein aufgestellter Zweckbegriff.“ Seinen relativen Gegensatz findet das Moralgesetz an dem Naturgesetze. „Das

Naturgesetz hat mit dem Sittengesetze dies gemein, daß man auch voraussetzt, daß alles streitige Denken in der Anerkennung desselben aufhören werde d. h. man setzt die allgemeine Zustimmung als ein nothwendiges Resultat dazu voraus. Aber dennoch bleibt der Gegensatz, wenn gleich nur als ein relativer. Denn das Sittengesetz ist nicht abhängig vom Sein, sondern der einzelne Denkende ist abhängig von der Gesammtheit der Denkenden oder dem Wesen des Geistes selbst als des thätigen, das Sein bestimmenden. Das Naturgesetz dagegen drückt diese Abhängigkeit vom Sein aus." Die Form, worin das Sittengesetz dem Einzelwillen gegenübertritt, ist das Sollen. Es soll sein, weil es gegen den Einzelwillen das in sich Wesenhafte und Wahre enthält. In seiner Allgemeinheit kann es von dem Einzelwillen nicht verwirklicht werden. Es muß sich für die reale Möglichkeit seiner Verwirklichung in sich selbst besondern und specificiren. Diese seine Besonderungen und Specifikationen sind die allgemeinen Zweckbegriffe. Die Verwirklichung dieser Zweckbegriffe giebt dem Menschen den Charakter der Sittlichkeit. „In diesem Sollen ist das ethische Wissen beschlossen. Die als Sollen gedachten Zweckbegriffe haben ihren Impuls in dem uns einwohnenden Gesammtbewußtsein = Gattungsbewußtsein, welches die allgemeine Zustimmung in sich schließt, weil darin Alle als Eins gesetzt sind."

Von diesem Sollen unterscheidet Schleiermacher noch das Gewissen oder das Dürfen. Das Gewissen oder das Dürfen ist diejenige Beziehung des Einzelwillens auf den Allgemeinwillen, in der die durch den Einzelwillen gesetzten Zweckbegriffe dem Allgemeinwillen nicht widerstreitend ge-

funden werden. „Das Dürfen, sagt Schleiermacher, ist die gewordene Ruhe, wenn der Zweckbegriff vom Einzelnen als solchem ausgegangen ist und angenommen wird, es sei kein allgemeiner Wille dagegen."

Denen, die das Gewissen als einzige Brücke zum Absoluten betrachten, wirft Schleiermacher Einseitigkeit vor. „Der Glaube an Gott ruht bei den meisten Menschen weit mehr auf der Gewißheit des Gewissens als auf der Gewißheit des Verstandes. Philosophisch aber ist es Unrecht, nur die eine Wurzel gelten zu lassen und die andere zu verwerfen, wie Kant von der moralischen Seite, die meisten Anderen von der physischen gethan."

2) Identität des Wollens und Seins. Wie das Wissen, enthält auch das Wollen eine Einheit von Denken und Sein. Das Wollen bleibt nicht dabei stehen, bloß gedachtes Wollen zu sein, sondern es geht daran, sich auszuführen. Es durchbricht die Grenzen der Subjektivität und ruht nicht eher, ehe es sich zu einem Objektiven, zur Form des Seins umgewandelt hat. Wie kann aber das Wollen, was ein gedachtes ist, ein äußeres Sein werden? Sind nicht gedachtes und äußeres Sein gänzlich von einander verschieden und kann da Einheit sein, wo nur Verschiedenheit ist? Schleiermacher giebt auch hier wie beim Wissen die Antwort: Gedachtes und Sein können deßwegen in Einheit sein, weil sie ursprünglich d. h. in der transcendentalen Idee Gottes in Einheit sind. „Der Grund der Zusammenstimmung unseres Wollens zum Sein, bemerkt er, daß nämlich unser Thun wirklich außer uns hinausgeht und daß das äußere Sein für die Vernunft empfänglich auch das ideale Gepräge unseres Willens aufnimmt,

dazu liegt der Grund nicht in der Gattung (in unserem Gattungsbewußtsein) sondern nur in der rein transcendentalen Identität des Idealen und Realen. Diese transcendentale Identität aber ist Gott.

Der Grund der Identität des Denkens und Seins im ausgeführten Wollen ist ganz derselbe mit dem für die Identität beider Seiten im Wissen. „Verschieden können beide Gründe deßhalb nicht sein, weil sonst nicht nur Denken und Wollen verschieden begründet wären, sondern auch jedes zwiefach, insofern jedes zugleich das andere ist." „Denn da jedes Wollen nach Maßgabe seiner Klarheit in einem Denken = Zweckbegriff gegründet ist, so müßte es zwei Gründe haben; und jedes Denken, da es nach Maßgabe seiner Klarheit freie Produktivität, also Wollen ist, müßte auch zwei Gründe haben." „Es bliebe also eine Duplicität gesetzt, welche entweder wieder in einer höheren Einheit begründet sein müßte und diese wäre dann der wahre transcendentale Grund, oder welche das Dasein zerschnitte und statt der Gewißheit wieder Zwiespalt begründete."

Hiernach führt also das Wollen ebenso wie das Wissen auf die Idee des Absoluten und es ist, wie schon bemerkt, nach Schleiermacher durchaus einseitig und willkührlich, nur von Einer dieser Seiten und nicht vielmehr von beiden zur Idee des Absoluten überzugehen. Er bemerkt in dieser Beziehung noch: „Wie wir vom Denken ausgegangen sind und das Wollen nachgeholt haben, so hätten wir bei einer anderen Fassung der Aufgabe vom Wollen ausgehen können und hätten also das Denken nachgeholt. Eines von beiden zu vernachlässigen, ist einseitig; und so war es die natürliche Theologie, welche das Bewußtsein Gottes bloß auf

die Denkfunctionen gründen wollte. Ebenso einseitig aber wurde Kant, der es bloß auf die Willensfunction gründen wollte, woher denn kam, daß bei Fichte Weltordnung die einzige Formel wurde. Diese Kantische Ausweichung war nicht in seiner speculativen Strenge gegründet, sondern in seinem unbewußten Zusammenhange mit der Popularphilosophie. Denn die nicht im wissenschaftlichen Streben Begriffenen erhalten das Bewußtsein Gottes vielmehr auf dem praktischen Wege durch die Ueberzeugung des Gewissens."

Die Idee des Absoluten.

A. Wie kommt man zum Absoluten?

Die erste Frage, die wir, indem wir zur Betrachtung des Absoluten übergehen, zu beantworten haben, ist die: Wie kommt Schleiermacher zum Absoluten? Wo liegen in dem Früheren die Punkte, die die Nothwendigkeit enthalten, zu demselben fortzugehen? Der eine der Ausgangspunkte ist die Idee des Wissens, der andere die des Wollens. Beide Ideen schließen einen Gegensatz in sich. Der Grund der Aufhebung desselben liegt nicht in ihnen selbst, sondern kann nur in der Idee des Absoluten enthalten sein. Allein deßwegen, weil es ein Absolutes giebt, ist eine Aufhebung der ihnen einwohnenden Gegensätze möglich. Welches der in beiden Ideen enthaltene Gegensatz sei, haben wir bereits früher angegeben, auch damals vorläufig darauf hingewiesen, daß die Lösung desselben von Schleiermacher nur in der Idee des Absoluten gewonnen würde. Der in beiden Ideen latitirende Gegensatz ist der von Denken und Sein, Geist und Natur, Subjekt und Objekt. Das Wissen war

dasjenige Denken, welches mit dem Sein übereinstimmte und dasselbe in sich abbildete, es war also die Einheit des Denkens und des Seins. Und das Wollen war dasjenige Denken, welches in Form des Zweckbegriffs sich in das Sein einführte, also eine Einheit seiner und des Seins hervorbrachte. Die Einheit des Denkens und Seins im Wissen unterschied sich von der im Wollen nur dadurch, daß jene zum Ausgangspunkt ihres Werdens das Sein, diese das Denken hatte. Beim Wissen, wie beim Wollen entstand nun die Frage: Ist eine Einheit von Denken und Sein möglich? Ist nicht das Denken vom Sein und das Sein vom Denken schlechterdings verschieden? Und sind nicht beide durch diese Verschiedenheit absolut incommensurabel? Kann dort Einheit sein, wo nur Gegensatz und Widerspruch vorhanden zu sein scheint?

Als den letzten Grund, weßwegen Denken und Sein in Einheit sein können, giebt Schleiermacher die Idee des Absoluten an. Weil in Gott Denken und Sein absolut und ursprünglich in Einheit sind, deßwegen ist es möglich, daß sowohl in unserem Wissen, als auch in unserem Wollen sich unser Denken mit dem Sein in Einheit setzen kann. Die Einheit von Denken und Sein im Absoluten ist der Grund jeder bestimmten und endlichen Einheit von Denken und Sein. Schleiermacher nennt diesen Grund den transcendentalen, sofern er über jede bestimmte Einheit von Denken und Sein, sowohl über jede im Wissen, also auch über jede im Wollen hinausliegt, jeder bereits vorangeht, für jede die nothwendige Voraussetzung bildet, eine Voraussetzung, die nicht innerhalb der Welt liegen, sondern nur als eine jenseitige begriffen werden kann.

B. Das Wesen des Absoluten.

Es ergiebt sich für die Idee des Absoluten die Begriffsbestimmnng, daß sie die Einheit von Denken und Sein, Subjekt und Objekt, Idealem und Realem sei. Es entsteht die Frage, wie wir uns näher diese Einheit zu denken haben. Daß dieselbe nicht als eine bestimmte d. h. als eine solche, worin das Sein wie das Denken ein bestimmtes ist, gedacht werden dürfe, versteht sich von selbst. Als eine bestimmte Einheit von Denken und Sein haben wir den Begriff erkannt. Der Begriff hat zu seinem Inhalte ein bestimmtes Sein, welches durch die organische der intellektuellen Funktion oder dem Denken zugeführt wird. Wenn auch das Denken oder die intellektuelle Funktion schlechthin allgemeiner Natur ist, so wird sie doch, sowie sie einen bestimmten Inhalt in sich aufgenommen hat, selbst bestimmt. Die Einheit von Denken und Sein, wodurch die Idee des Absoluten constituirt wird, ist schlechthin allgemeinen Wesens, d. h. sie begreift das Denken überhaupt wie auch das Sein überhaupt in sich. Wenn sie nun beide in ihrer absoluten Allgemeinheit in sich begreift, sind in ihr, fragt sich, beide neben und außer ihrem Einssein zugleich noch von einander unterschieden, oder ist ihre Einheit eine solche, die jeden Unterschied und jede Vermittlung von sich ausschließt? Und weiter fragt sich, wie haben wir uns das Sein, welches das Sein überhaupt ist, in dieser Einheit zu denken? Das Sein überhaupt scheint die Totalität des Seins sein zu müssen d. h. diejenige Einheit aller Seinsweisen, worin diese wesentlich bestimmte und von einander zugleich unterschiedene bleiben. Haben wir uns die Einheit von Denken und Sein, die den Begriff des Absoluten ausmacht, als

eine in sich sowohl nach Denken und Sein, als auch innerhalb des Seins, oder als eine in jeder Beziehung absolut unterschiedslose, einfache und abstrakt mit sich identische zu denken? Dem gemäß, was wir aus dem Früheren wissen, müssen wir, sie als eine unterschiedene zu denken, anstehen. Wir erinnern uns, daß die unterschiedene Einheit von Denken und Sein, von Idealem und Realem den Begriff der Welt gab. Ueber die Welt aber haben wir stets die Behauptung Schleiermachers vernommen, daß sie, wenn auch als organische Einheit aller Gegensätze gefaßt, nie die Idee des Absoluten constituiren könne. Der höchste Begriff, sahen wir, war derjenige, der Alles, auch das Denken und Sein unter sich begriff und also mit der Idee der Welt zusammenfiel. Das dem höchsten Begriffe correspondirende Sein, erkannten wir, war die absolute oder die weltbildende Kraft und auch diese faßte das Ideale und Reale, die beiden höchsten Kräfte, in sich. Die Gründe, die wir kennen lernten, weßhalb die Welt die Idee des Absoluten weder in der Form des höchsten Begriffs, noch in der der absoluten Kraft constituiren konnte, gingen dahin, daß das Absolute dadurch in die Bedingtheit eintreten würde. Der höchste Begriff war wohl der Grund aller bestimmten Begriffe; dennoch war er zugleich von diesen abhängig. Er hatte sein Bestehen in ihnen und konnte nicht ohne sie gedacht werden. Und ebenso war wohl die absolute Kraft das Setzen aller bestimmten Kräfte; gleichwohl war umgekehrt sie zugleich durch dieselben gesetzt. Ihr Sein lag nur in dem Sein aller dieser; fielen die bestimmten Kräfte fort, so war auch sie gebrochen. Die Kraft war ja nur Kraft durch die Aeußerung. Ist es die Aeußerung, wodurch die Kraft

zur Kraft wird, so ist ja damit die Kraft von der Aeußerung abhängig. — Der höchste Begriff ist der Grund aller Begriffe, und die höchste Kraft der Grund aller Kräfte. Alle Begriffe und alle Kräfte sind also ein Begründetes. Vom Verhältniß des Grundes aber zum Begründeten läßt sich sagen, daß ebensosehr auch der Grund vom Begründeten, wie das Begründete vom Grunde abhängig sei. Denn wodurch erhält etwas die Bedeutung des Grundes? Doch nur allein dadurch, daß es etwas Anderes begründet. Erhält es aber erst durch das Begründete die Bedeutung des Grundes, so ist es auch von demselben abhängig.

Dasselbe, was wir hier von dem höchsten Begriffe und der höchsten Kraft gesagt haben, gilt natürlich auch von dem absoluten Urtheile und dem diesem correspondirenden Sein. Auch das absolute Urtheil, wie das demselben entsprechende Sein fällt mit der Idee der Welt zusammen. In keiner Weise also kann das Absolute mit ihnen identificirt werden.

Die absolut allgemeine Einheit von Denken und Sein, die die Idee des Absoluten ausmachen soll, darf mithin als keine in sich unterschiedene, sie kann nur als eine unterschiedslose und schlechthin in sich einfache gedacht werden. Alle Unterschiede und Bestimmtheiten des Seins gehen in ihr zu einer solchen Einfachheit zusammen, in der jede Bestimmtheit mit der andern ausgeglichen ist, keine Bestimmtheit mehr als Bestimmtheit existirt. Ebenso hört in ihr der Unterschied und Gegensatz von Denken und Sein auf. Das Denken ist in ihr unmittelbar selbst Sein und das Sein unmittelbar selbst Denken. Denken und Sein sind in ihr so zusammengeschlossen, daß sie in vollkommenster

Weise einander decken. Wollen wir die Einheit des Absoluten mit Einem Worte bezeichnen, so können wir sie nur die Indifferenz heißen. In der Indifferenz sind alle Differenzen und Unterschiede neutralisirt. Ihr Begriff besteht darin, die abstrakte Negation aller Unterschiede zu sein.

C. Beweis, daß nur die Indifferenz von Denken und Sein das Absolute sei.

Für die Betrachtungsweise des Absoluten läßt sich auf Schleiermacherschem Standpunkte folgender Kanon aufstellen: Das Sein Gottes kann weder ein nach Außen, noch ein nach Innen unterschiedenes und entgegengesetztes sein. Wäre Gottes Sein ein nach Außen d. h. gegen Anderes und von Anderem unterschiedenes, so würde es damit zum endlichen und bestimmten Sein herabsinken. Jedes Sein nämlich, was noch ein anderes Sein außer sich hat, ist endlicher Natur. Ein solches Sein ist nicht das allumfassende und absolut allgemeine; es geht ihm ja das Sein ab, was außerhalb seiner besteht. Auch für Schleiermacher gilt der Satz des Spinoza: omnis determinatio est negatio. Jedes bestimmte Sein ist nur dadurch ein bestimmtes, daß es ein anderes von sich ausschließt; schließt es ein anderes von sich aus, so ist es damit ein mangelhaftes, rein endliches Sein. Kein endliches Sein ist Totalität, sondern stets nur eine Bestimmtheit innerhalb der Totalität. — Nach dem Kanon: „Gott kann kein nach Außen unterschiedenes Sein darstellen," verfuhr Schleiermacher, als er es negirte, daß das dem absoluten Urtheile entsprechende Sein mit der Idee des Absoluten zusammenfalle. Das dem absoluten Urtheile entsprechende Sein war das Sein in Form

der absoluten Causalität. Die absolute Causalität wurde als bewußte und bewußtlose gedacht und gab in ersterer Beziehung den Begriff der Vorsehung, in letzterer den des Fatums. Gott kann nicht Vorsehung, auch nicht Fatum sein, weil er, wenn er das eine mit Ausschluß des andern wäre, damit in die Unterschiedenheit und Endlichkeit eintreten würde. In der einen Bestimmtheit würde ihm die andere fehlen; Gott wäre ein mangelhafter Gott. Gott soll, was demselben Kanon gemäß ist, nach Schleiermacher nicht so gedacht werden, daß ihm vor der Erschaffung der Welt eine qualitätslose Materie gegenübergestanden, aus der er sich den zu formenden Stoff für das Dasein der Welt hergenommen habe. Stände Gott von Ewigkeit her einer Materie gegenüber, so würde damit sein Sein als ein von Ewigkeit her beschränktes und endliches erscheinen. Schranke und Endlichkeit widersprechen dem Begriffe Gottes.

Gottes Sein darf aber auch kein nach Innen d. h. in Gott selbst unterschiedenes sein. Enthielte Gott eine Vielheit von Bestimmtheiten und Besonderheiten in sich, so würde er hierdurch entweder zu einem zusammengesetzten oder zu einem in sich entgegengesetzten Wesen werden und das eine, wie das andere widerspricht völlig dem Begriffe Gottes. Das zusammengesetzte Sein enthält Theile in sich. Aber grade dadurch, daß es Theile hat, ist es ein endliches Sein. Gott Theile beilegen, heißt nichts Anders, als ihn in die Kategorie der Maschinen herabsetzen. Wollte man Gottes Einheit nicht als Zusammensetzung, sondern als organische Einheit auffassen, in der die einzelnen Seiten und Besonderheiten des göttlichen Wesens nicht neben einander bestehen, sondern sich gegenseitig durchdringen, so

würde man ihn dadurch zu einem in sich selbst entgegengesetzten machen. Verschiedene Bestimmtheiten in einer organischen Einheit gedacht, heben nothwendigerweise einander auf; jede Bestimmtheit will sich geltend machen und sie kann es nur auf Kosten der übrigen; jede verhält sich also negativ und zerstörend gegen die andere. Ein Gott, der in sich selbst entgegengesetzt wäre, würde ein sich aufhebender Gott d. h. kein Gott sein.

In diesem Kanon, wonach Gottes Sein kein in sich unterschiedenes sein kann, haben wir einen neuen Grund, weshalb Gott nicht als absolute Kraft oder als absolute Causalität bestimmt werden darf. Die absolute Kraft, wie die absolute Causalität, kann nur als ein in sich unterschiedenes Sein aufgefaßt werden. Denn soll die Totalität des Seins als Aeußerung aus der absoluten Kraft hervorgehen, so muß sie in dieser darin gewesen sein. Dies heißt nichts anderes, als es ist in ihr die Totalität der Unterschiede und Bestimmtheiten gewesen. Gott kann als solche Totalität der Unterschiede nicht gedacht werden; er kann also nicht die absolute Kraft sein. Aus demselben Grunde kann er auch nicht als absolute Causalität bestimmt werden.

D. Verhältniß Gottes zur Welt im Allgemeinen.

Die Formel für die Idee Gottes ist also: Gott ist die indifferente Einheit von Denken und Sein, Idealem und Realem. Denken und Sein, Ideales und Reales sind auch die wesentlichen Seiten der Welt. Alles Sein in der Welt gehört entweder der einen oder der anderen Seite an; die Welt selbst ist nichts Anderes als die Einheit dieses höchsten Gegensatzes. Da in der Idee Gottes und der Welt diesel-

den Seiten enthalten sind, so müssen beide sich, wie verschieden sie immerhin sonst sein mögen, auch nach innerer Nothwendigkeit auf einander beziehen. Diese gegenseitige Beziehung auf einander, diese Identität ist das Erste, was sich über sie aussagen läßt. Bei dieser Identität aber sind beide zugleich wesentlich von einander unterschieden. Der Unterschied kann, da in beiden Ideen dieselben Momente vorkommen, nicht in die Momente, sondern nur in die Art und Weise der Einheit der Momente fallen. Die Einheit dieser Momente in der Welt ist eine andere, als die in Gott. Jene Einheit ist eine in sich unterschiedene, diese eine unterschiedslose. „Gott, sagt Schleiermacher, = Einheit mit Ausschluß aller Gegensätze, Welt = Einheit mit Einschluß aller Gegensätze."

Wenn nun Gott die völlig unterschiedslose allgemeine Einheit ist, kann, fragt sich, aus einer solchen das Dasein der Welt, die die Totalität der Unterschiede und Gegensätze ist, abgeleitet werden? Die Frage muß verneint werden. Nur aus demjenigen kann eine Vielheit abgeleitet werden, worin an sich oder der Möglichkeit nach eine solche Vielheit enthalten ist. Was in sich ein schlechthin Eines und nur Eines ist, kann nie und nimmermehr der Quellpunkt des Unterschiedenen und Entgegengesetzten sein. Kann nun aber die Welt aus Gott nicht abgeleitet werden, so erhält sie damit die Bedeutung, ein von Ewigkeit her neben und außer Gott bestehendes Sein zu sein. Sie ist ein von Gott unterschiedenes Sein, trotz dieser Unterschiedenheit aber auf ihn bezogen und mit ihm identisch. Ein Weiteres läßt sich über Gott und Welt nicht aussagen, als dies: Beide sind ebensosehr identisch, als unterschieden und ebenso

unterschieden, als zugleich identisch. „Wir sind nicht befugt, bemerkt Schleiermacher, ein anderes Verhältniß zwischen Gott und der Welt zu setzen, als das des Zusammenseins beider. Denn ebenso wenig wie wir einen Gegensatz beider construiren können, können wir auch eine Identität beider construiren, weil in ihrem Sein in uns beide Ideen verschieden sind, auf der anderen Seite wir sie aber an sich nicht abgesondert von einander denken können. Wir schweben also zwischen dem einen und dem anderen und können auch mit Besonnenheit nichts anderes erwarten. Das Setzen einer Identität und eines Gegensatzes zwischen beiden ist auf gleiche Weise ein Hinausgehen aus dem realen Denken und ist doch nicht, wie alles wahrhaft Transcendente sein muß, zugleich innere nothwendige That, folgt auch nicht aus der Art, wie beide Ideen in uns transcendente Principien sind." „Die philosophische Kunst kann auf keine Weise bildliche Vorstellungen über das Verhältniß beider anerkennen, mit welchen sich nicht das nothwendige Zusammensein beider verträgt. Und Niemandem kann mit solchen bildlichen Vorstellungen geholfen sein, welche realiter nichts, als dieses Zusammensein ausdrücken."

Schleiermacher geht die wichtigsten Versuche, das Dasein der Welt aus Gott abzuleiten, durch, critisirt sie und zeigt das Ungenügende auf, was, von seinem Standpunkte aus betrachtet, in ihnen enthalten ist.

1) Man hat Gott eine gestaltlose Materie gegenübergestellt und die Welt dadurch entstehen lassen wollen, daß Gott dieselbe gestaltet und allseitig geformt habe. „Man sagt, durch die Gottheit werde die gestaltlose Materie ge-

staltet d. h. Einheit und Vielheit gesetzt in die unbestimmte Mannigfaltigkeit. Aber daraus läßt sich die Welt nicht construiren, denn unter der formlosen Materie wird immer nur das den Raum erfüllende gedacht, dasjenige, was in der Gestaltung ein dingliches wird. Dieser einseitigen Vorstellung von der Materie correspondirend müßte man also erst noch ein die Zeit erfüllendes annehmen, durch dessen Gestaltung das Bewußtsein würde. Denn sonst würde das Bewußtsein aus dem Dinglichen abgeleitet, was wir geleugnet haben, indem wir die Entstehung des Begriffs aus der organischen Affection leugneten. Aber diese Ergänzung des Begriffs Materie gesetzt und angenommen nun jenes, daß Gott die Welt aus der formlosen Materie beider Art, der idealen und der realen, gebildet habe, so ist doch klar, daß dann die Gottheit nicht das ist, was wir darunter gedacht haben; denn sie ist dann nicht die absolute Einheit des Seins, weil immer durch die Materie bedingt." „Wenn die weltbildende Thätigkeit Gottes durch das Mitgesetztsein einer transcendenten Materie bedingt ist, so ist auch Gott durch die Materie bedingt, wie die Materie durch ihn." „Man kann sie (νοῦς und Materie) nicht dem Transcendenten gleichsetzen, da sie eine einander entgegengesetzte und durch einander bedingte Duplicität bilden." „Gott ist so im Grunde nur die Totalität unserer intellektuellen Funktion, aber abstrahirt von Allem, was durch die organische Funktion entsteht und die Materie die Totalität unserer organischen Affectionen, abstrahirt von Allem, was durch die intellektuelle Funktion entsteht."

2) „Ferner sagt man, Gott sei nur anzusehen, als die aus der Materie sich bildende Welt betrachtend, welche

Vorstellung man die aristotelische nennt und die am meisten im epikurischen System ausgebildet ist, worin aber ein vollständiger Dualismus gegeben ist, indem in Gott nur das Ideale gesetzt wird, in der Materie aber keinesweges, wie in der vorigen Ansicht, bloß das noch nicht Seiende, sondern realiter das ganze System des Seins."

3) „Eine dritte Ansicht steht freilich höher, nämlich die, daß Gott die Welt aus Nichts geschaffen habe, wobei vorausgesetzt wird, daß die erste Stufe des Seins die chaotische Materie gewesen sei. Wird aber die Gottheit so gedacht, was ist sie dann? Nichts als die höchste, von allen Schranken entbundene Einheit der Kraft, deren Totalerscheinung, deren Offenbarung die Welt ist; denn die Kraft ist es, die die Erscheinung producirt und das Denken Gottes wäre dann nichts anderes, als das physische und ethische Denken auch ist, durchaus kein transcendentes. Die Vorstellung, womit man die Spinozasche hat wiederlegen wollen, ist eigentlich nur diese selbst. Die Spinozasche Gottheit ist nichts, als jene höchste Kraft."

4) „Sagt man mit der älteren rationalen Theologie, die Schöpfung sei eine freie Handlung Gottes, so ist das Anthropoeidische darin zu rectificiren, daß Gott im Gegensatz des Nothwendigen und des Freien gedacht wird."

5) „Sagt man mit älteren und neueren Systemen, (Schelling) das Sein als wirkliches sei ein Abfall vom Absoluten, eine Verminderung desselben, (Emanationssystem) so heißt das, auf unseren Kanon (Gott und Welt nothwendig zusammen, die Welt nicht ohne Gott, Gott nicht ohne Welt) zurückgeführt, Gott könne nicht gedacht werden ohne seinen Abfall, sei also bedingt durch sein Nichtsein.

Wenn Gott nicht ohne seinen Abfall gedacht werden kann, so ist das Gute durch das Böse bedingt, hat das Böse eine der Nothwendigkeit Gottes gleiche Realität. Unsere Formel (Gott nicht ohne die Welt, die Welt nicht ohne Gott) nun giebt freilich keine nähere Bestimmung beider Ideen, aber wir haben sie als Correctiv und sagen: Keine Formel des wissenwollenden Denkens ist genügend, die sich nicht mit dem Zusammensein beider Ideen verträgt."

„Gott ist nicht ohne die Welt, weil wir nur von dem durch die Welt in uns Hervorgebrachten auf Gott kommen. Die Welt nicht ohne Gott, weil wir die Formel für sie nur finden als etwas Unzureichendes und unserer Forderung nicht Entsprechendes. In diesem nothwendigen Zusammendenken liegt aber auch, daß beides gedacht werde als in einander aufgehend. Wenn wir dies so ausdrücken: Wenn Gott über die Welt hinausragte, so wäre etwas in ihm nicht weltbedingend und wenn die Welt über Gott hinausragte, so wäre etwas in ihr nicht gottbedingt, so scheinen wir hier doch einen realen Zusammenhang zu setzen, worin Gott activ und die Welt passiv erscheint. Dieser sagt aber nichts anderes aus, als daß Gott die noch weiter zurückliegende Voraussetzung ist, also auch die Quelle der totalen in der Welt als Einheit aller Kraft gesetzten Activität. An sich ist es auch nichts, weil die bloße Passivität kein Sein ist, also muß auch die Welt ursprünglich activ sein, weil sie ursprünglich ist; sondern hierauf ausgedehnt kommen wir wieder auf die Schöpfung aus Nichts zurück. Ganz dem dialektischen Gange entsprechend ist also nur der Ausdruck: Wir können beide realiter nicht identificiren, weil die beiden Ausdrücke nicht identisch sind; wir können

sie auch nicht ganz von einander trennen, weil es nur zwei Werthe für dieselbe Forderung sind, auch apagogisch jedes bestimmte Verhältniß unhaltbar ist und ohne bestimmtes Verhältniß keine wahre Trennung Statt findet. Dasselbe ist versinnlicht durch den Streit, ob Gott in der Welt oder außerhalb der Welt sei. Das Außerhalb setzt einen Gegensatz, der nothwendig rückwirkend in Gott einen Gegensatz zwischen Selbstthätigkeit und Empfänglichkeit hervorbringt, wie davon die natürlichen Theologieen, welche auf der Schöpfungstheorie ruhen, voll sind. Das Innerhalb geht wesentlich zurück darauf, Gott zur natura naturans (weltbildende Kraft) und Weltordnung zu machen."

E. Verhältniß der Idee Gottes und der Idee der Welt zum menschlichen Wissen und Wollen.

1. Verhältniß der Idee Gottes zum menschlichen Wissen und Wollen.

Das Absolute kann weder gewußt, noch gewollt werden. Diese Behauptung ergiebt sich mit Nothwendigkeit aus dem, was über die Idee des Absoluten einerseits und über den Begriff des Wissens und Wollens andererseits bemerkt ist. Die Idee Gottes ist die über alle Bestimmtheit und jedweden Gegensatz hinausgehende Allgemeinheit; der Charakter des Wissens und Wollens dagegen ist der der Bestimmtheit. Wie die schlechthinige Allgemeinheit die Bestimmtheit und diese die Allgemeinheit von sich ausschließt, so schließen einander die Idee Gottes und der Begriff des Wissens und Wollens aus. Würde Gott in das Wissen und Wollen eingehen, so würde sein Begriff in sein diametrales Gegentheil verkehrt und also auch nicht er, son-

dern sein Gegentheil gewußt. Der Charakter der Bestimmtheit aber kommt dem Wissen und Wollen in einer dreifachen Beziehung zu und die eine wie die andere ist gleich sehr Grund davon, daß Gott weder gewußt noch gewollt werden kann. Wissen und Wollen sind bestimmte:

a) Durch die Bestimmtheit ihres Inhaltes. Gewußt kann nur dasjenige werden, was ein Bestimmtes ist. Das Wissen ist stets Wissen von Etwas und Etwas ist ein Bestimmtes. Es können gewußt werden die einzelnen Gegenstände der Welt, wie sie im Raume neben einander bestehen und in der Zeit aufeinander folgen. Auf diesen Inhalt, wie wir gesehen, richtete sich das Wissen sowohl in der Form des Begriffs, als auch in der des Urtheils. Der Begriff lös'te die chaotische Welt in bestimmte und gegeneinander abgegrenzte Gestalten auf und Aufgabe des Urtheils war es, die einzelnen Dinge nach ihren in ihnen liegenden Thätigkeiten und nach den Verhältnissen, die sie durch ihre Thätigkeiten zu einander haben, zum Bewußtsein zu bringen.

Inhalt des Wissens ist allerdings auch das Allgemeine. Wir haben in der Lehre vom Begriffe erkannt, daß durch das sogenannte Induktionsverfahren die Vernunft oder die intellektuelle Funktion sich von den vielen einzelnen Gegenständen zu den sie umfassenden und ihre Gemeinsamkeit ausdrückenden Gattungen, von den einander begrenzenden Gattungen zu noch höheren Allgemeinheiten und von diesen endlich zu derjenigen Allgemeinheit erheben konnte, die alles Bestimmte und alle relativen Allgemeinheiten in sich schließt, zur Idee der Welt. Das Universum, sahen wir, konnte von der Vernunft unter der Form von

Kräften aufgefaßt werden. Jede Kraft ist wesentlich ein Allgemeines, sofern sie in sich principiell eine Vielheit der Erscheinung zusammenfaßt und solche aus sich hervorbringt. Die Kräfte sind so lange bestimmte Allgemeinheiten, als noch nicht zu der höchsten und absoluten Kraft, der weltbildenden Kraft, fortgegangen ist. Diese ist das absolute Allgemeine, alle relativ allgemeinen und bestimmten Kräfte unter sich befassend. Wohl ist also Inhalt des Wissens das Allgemeine. Dennoch muß behauptet werden, daß diejenige Allgemeinheit, die den Begriff des Absoluten constituirt, nicht gewußt werden könne. Die wißbare Allgemeinheit ist von der Allgemeinheit des Absoluten darin unterschieden, daß sie wesentlich eine bestimmte ist, während die Allgemeinheit des Absoluten alle und jede Bestimmtheit aus ihrem Begriffe ausschließt. Die Bestimmtheit der wißbaren Allgemeinheit ist aber eine doppelte, entweder Bestimmtheit nach Außen, die Begrenztheit genannt werden kann, oder Bestimmtheit nach Innen, innere Bestimmtheit. Mit Ausnahme der absoluten d. h. der mit der höchsten Kraft identischen Allgemeinheit, trägt jede Allgemeinheit den doppelten Charakter der Bestimmtheit an sich. Nach Außen ist sie bestimmt, sofern sie andere Allgemeinheiten begrenzt und durch sie begrenzt wird, nach Innen bestimmt, sofern sie eine Vielheit von Momenten, Seiten oder eine Fülle der Erscheinung unter sich befaßt. Die absolute Allgemeinheit ist Bestimmtheit nur in dem letzteren Sinne. Weder begrenzt sie, noch wird sie begrenzt, da sie keine andere Allgemeinheit mehr zur Seite hat. Sie schließt aber die Totalität der begrenzten Allge-

meinheiten und Bestimmtheiten, die unendliche Mannigfaltigkeit der relativen, einander theils coordinirten, theils subordinirten Kräfte in sich und hat hieran ihre Bestimmtheit. Die Allgemeinheit des Absoluten dagegen ist weder gegen Anderes begrenzt, noch ist sie in sich selbst bestimmt. Gegen Anderes begrenzt, würde sie zu einem Endlichen und Mangelhaften herabsinken. Mangelhaft ist immer dasjenige, was nicht die Totalität der Bestimmtheiten in sich begreift, sondern nur anderem Bestimmten gegenüber gedacht werden kann. Wäre sie in sich bestimmt, so würde sie dadurch, wie früher entwickelt, zu einem in sich selbst Entgegengesetzten werden, oder, wenn die Entgegensetzung vermieden werden sollte, zu einem Zusammengesetzten. Ein in sich entgegengesetztes oder zusammengesetztes Absolute ist eine contradictio in adjecto. Gegensatz und Zusammensetzung finden ihre Anwendung nur auf das Endliche.

Wie das Absolute nicht gewußt werden kann, ebenso kann es auch nicht gewollt werden. Auch der Inhalt des Wollens ist stets ein seiner Natur nach Bestimmtes, das Wollen immer Wollen von Etwas d. h. eben von einem Bestimmten. Dies Bestimmte kann theils ein der Vernunft Aeußerliches, nämlich ein begehrtes Sinnliche, theils ein aus dem Innersten der Vernunft Herkommendes, ein die vernünftige Substanz bestimmt offenbarender Zweckbegriff sein. Die Tugenden und Pflichten sind solche aus der Vernunft und durch sie gesetzte Zweckbegriffe, in denen sie ihre Innerlichkeit ausbreitet und entfaltet. Das Verhältniß der verschiedenen Zweckbegriffe unter einander kann auch, wie das der Kräfte, ein Verhältniß des Allgemeineren zum Besonderen sein. Die einen können mehr bestimmter, die

andern mehr allgemeiner Art sein. Indem aber die allgemeinen die bestimmten unter sich befassen, und der absolute allgemeine Zweck die Totalität der relativ allgemeinen und bestimmten Zwecke unter sich begreifen muß, so ist die Allgemeinheit, die den Inhalt des Wollens bildet, doch immer eine von der Allgemeinheit des Absoluten wesentlich verschiedene. Die Allgemeinheit des Absoluten ist schlechthin erhaben über die Gesammtsphäre der Bestimmtheiten, bestimmungs- und unterscheidungslos in sich selbst. In diesem ihrem Begriffe liegt die Unmöglichkeit jeglichen Gewollt- und Gewußtwerdens.

b) Wissen und Wollen enthalten aber noch eine andere Bestimmtheit, durch die nicht minder, als durch die eben betrachtete Inhaltsbestimmtheit, jedes unfähig gemacht wird, das Absolute in sich aufzunehmen. Jedes Wissen und Wollen enthält nämlich in sich zwei Seiten, die eben so sehr unterschieden, als eins, ebensosehr eins als unterschieden sind. Das Wissen enthält in sich den Unterschied des Wissenden und des Gewußten, des Subjekts und Objekts, der Form und des Inhaltes; ebenso das Wollen den des Wollenden und Gewollten. Dieser Unterschied ist für das Wissen und Wollen ganz nothwendig; sie wären zerstört, wenn sie seiner ermangelten. Wir schreiben dem Kinde so lange noch kein Wissen zu, als es unfähig ist, sich von den durch die Sinne aufgenommenen Gegenständen zu unterscheiden. So lange diese Unfähigkeit währt, ist es bloßes Sinnenwesen. Es hört und sieht wohl, vermag aber noch nicht sich das Gehörte und Gesehene vorzustellen. Im Vorstellen stellt der Geist das Sinnliche vor sich hin d. h. er setzt sich dasselbe als ein Anderes gegenüber, er unterscheidet sich

von demselben. Durch den Unterschied von Subjekt und Objekt, den Wissen und Wollen in sich tragen, sind beide gemeinsam von der Empfindung unterschieden. Für den Betrachtenden ist auch in der Empfindung ein Unterschied, nämlich der des Empfindenden von dem Empfundenen. Für das Wesen aber, was nur auf dem Standpunkte der Empfindung steht, ist dieser Unterschied nicht vorhanden. Das Thier empfindet die außer ihm existirenden Gegenstände, vermag aber nicht sich von ihnen zu unterscheiden. Das Empfinden ist diejenige Beziehung eines seelischen Wesens auf die äußere Welt, in der es mit derselben noch wie verwachsen ist.

Ist nun aber das Wissen und Wollen ein solches Sichinsichunterscheiden in Subjekt und Objekt, Form und Inhalt, so liegt der Grund nahe, warum das Absolute in sie nicht eingehen kann. Ginge es in sie ein, so würde es in ihnen die Seite des Gewußten und Gewollten bilden müssen. Es würde also dem Wissenden und Wollenden gegenüber zu stehen kommen. Kann es aber in diesem Gegenüberstehen noch das über alle Bestimmtheit Erhabene sein und bleiben? Nimmermehr; was nur eine Seite einer andern Seite gegenüber bildet, ist damit auch nur ein Bestimmtes, mag immerhin seine Bestimmtheit noch so allgemeiner Natur sein. Gott, haben wir erkannt, kann kein Anderes als ein festes und fürsichseiendes außer und neben sich haben. Etwas, was ein Anderes außer und neben sich hat, ist von endlicher und mangelhafter Beschaffenheit. Selbst wenn also auch Wissen und Wollen das absolute in sich unterscheidungslose Allgemeine, d. h. einen Inhalt in sich aufnehmen könnten, der das abstrakte Hinaus über jeden

bestimmten Inhalt ist, und keinen andern Inhalt mehr in und neben sich hat, Eins würde immer bleiben, was dieser schlechthin allgemeine Inhalt außer sich behielte, nämlich die Form oder das wissende und wollende Subjekt.

c) Noch ein Drittes läßt sich anführen, wodurch Wissen und Wollen bestimmte und also unfähig sind, das Absolute in seiner Absolutheit in sich zu tragen. Wissen und Wollen sind nämlich bestimmte gegeneinander. Das Wissen ist etwas Anderes als das Wollen und dies ein Anderes als das Wissen. Ginge daher Gott entweder in das Wissen oder in das Wollen ein, so müßte er damit nothwendigerweise an der Bestimmtheit und dem Gegensatze, den beide gegeneinander haben, Theil nehmen. Also auch nach dieser Seite würde sein Begriff, die über alle Bestimmtheit hinausliegende Allgemeinheit zu sein, verloren gehen. Es läßt sich freilich behaupten, daß kein Wissen ohne Wollen und kein Wollen ohne Wissen zu denken sei. Jedem Wissen nämlich muß der Wille, es zu haben, vorausgehen und nur so lange, als man es will, besteht es. Und umgekehrt ist jedes Wollen an ihm selbst ein Wissen dessen, was gewollt wird. Dennoch sind, trotz dieser Identität, beide von einander verschieden und lassen an ihrer Verschiedenheit und Relativität Alles, was in sie eingeht, participiren.

Gott kann also nicht gewußt und gewollt werden. Ist Gott das wirklich, wofür ihn Schleiermacher ausgiebt, so wird durch das Wissen, wie durch das Wollen, sein Begriff in sein Gegentheil, in seine eigene Negation verkehrt.

Gleichwohl haben wir mit Schleiermacher die Behauptung zu rechtfertigen, daß Gott in jedem Wissen und Wollen gegenwärtig sei und ohne diese Gegenwart weder das

eine noch das andere Bestand haben könne. Jedes Wissen und Wollen, haben wir erkannt, ist die Einheit von Denken und Sein. Der Grund davon, daß Denken und Sein, die zunächst einander entgegengesetzt waren, in Einheit sein konnten, lag in dem Begriffe Gottes. In Gott sind Denken und Sein ursprünglich eins und nur deswegen, weil sie in ihm eins sind, können sie sich auch in der Welt in Einheit setzen. Mithin ist in dem Wissen und Wollen Gott in sofern und in soweit gegenwärtig, als jedes in sich die Einheit von Denken und Sein ist. Gott ist die Einheit von Denken und Sein; nothwendig muß er auch da sein, wo diese Einheit ist. Aber in jedem Wissen und Wollen ist, wie wir gesehen, auch der Unterschied von Denken und Sein, der Unterschied des Wissenden und Wollenden von dem Gewußten und Gewollten enthalten. Soweit Denken und Sein in ihnen unterschieden sind, ist Gott nicht darin. Da durch ihren innern Unterschied Wissen und Wollen inhaltsvolle sind, so kann gesagt werden, daß Gott in ihnen gegenwärtig sei, nicht insofern auf ihren Inhalt, sondern insofern ausschließlich auf ihre Form gesehen wird. Nur formell wohnt er ihnen ein.

Die einzelnen Wissensacte sind wesentlich durch den bestimmten Inhalt, den ein jeder hat, von einander verschieden. Ebenso unterscheidet sich durch seinen bestimmten Inhalt der eine Wollensact von dem andern. Aber darin sind sowohl die einzelnen Wissensacte unter einander, als auch die Wollensacte unter sich ganz gleich, daß jeder eine Einheit von Denken und Sein ist. Da nun in jedem, nur insofern er Einheit von Denken und Sein ist, das Absolute gegenwärtig ist, so folgt, daß in den einzelnen noch so ver-

schiedenen Wissens- und noch so verschiedenen Wollensacten das Absolute in identischer Weise gesetzt sei. Das Absolute ist die sich durch alle identisch hindurchziehende, von der unendlich verschiedenen Inhaltsbestimmtheit gänzlich abstrahirende Allgemeinheit. Es ist in vielen Acten nicht mehr, als in einem vorhanden und man kommt ihm durch viele nicht näher, als man ihm in einem ist. Der, welcher Einen Gegenstand in der Welt weiß, ist ihm ebenso nahe, als der, welcher die Totalität der Dinge weiß, und nicht weiter steht der von ihm entfernt, der den ersten Willensentschluß ausgeführt, als der, welcher in seinem Handeln die Sittlichkeit erschöpft hat.

„Weder dadurch, daß sich das Wissen ausdehnt, kommen wir der Idee der Gottheit näher, noch dadurch, daß es sich vervollkommnet. Denn sie ist in jedem Act des bestimmten Wissens gleich sehr gegeben. Aber sie ist in vielen Acten nicht mehr als in Einem. Auch durch das intensive Fortschreiten des Wissens (d. h. den höheren Grad, in welchem in jedem einzelnen die Totalität ausgedrückt ist) nähern wir uns ihr nicht. Also gäbe es kein anderes transcendentales Princip als die Idee der Gottheit, so würden wir zwar immer denken und wissen, aber wir würden nicht streben im Wissen fortzuschreiten, sondern dieses würde dem Zufalle überlassen bleiben. Dies offenbart sich auch durch die Art, wie die in der Idee der Gottheit Quiescirenden die Wissenschaft verschmähen."

Das Wissen ist unterschieden von dem Wollen und dies von dem Wissen. Darin aber sind beide identisch, daß jedes die Einheit von Denken und Sein ist. Nur insofern es Einheit von Denken und Sein ist, wohnt jedem das

Absolute ein. Das Absolute ist also in dem einen grade so, wie in dem andern gesetzt; es ist, grade wie in den einzelnen Wissens- und Wollensacten, das sich durch ihren Unterschied hindurchcontinuirende Gemeinsame und Identische. Auf das Absolute bezogen, darf also weder dem Wissen noch dem Wollen ein Vorrang eingeräumt werden. Das eine enthält es nicht mehr und nicht weniger, überhaupt nicht anders, als das andere; aber jedes enthält es.

In allem Wissen und Wollen bildet also das Absolute einen wesentlichen Bestandtheil. Da Wissen und Wollen das Wesen des Menschen constituiren, so bildet es einen nothwendigen Bestandtheil des menschlichen Wesens; dies letztere ist ohne das Absolute ganz und gar nicht zu begreifen. Indem aber das Absolute nur einen Bestandtheil des Wissens und Wollens ausmacht und also stets mit einem andern Bestandtheil verknüpft ist, so kommt es überhaupt in dem Menschen nie so vor, wie es an sich ist, sondern stets nur in der Vereinigung mit einem ihm fremdartigen Elemente. Das Bemühen der Speculation, das Absolute so, wie es an und für sich ist, erfassen zu wollen, ist ein durchaus vergebliches; es kann nur an einem Andern erfaßt werden d. h. in einer Form, worin es bereits einen relativen Charakter angenommen hat.

Die Schleiermachersche Auseinandersetzung, daß Gott formell in den Ideen und im Gewissen enthalten sei, fällt mit der eben gegebenen, daß er einen nothwendigen Bestandtheil des Wissens und Wollens bilde, ganz zusammen. Die Ideen sind die Besonderungen des Wissens und also mit den einzelnen Wissensacten ganz identisch. Das Gewissen ist der subjektive Grund, aus dem alles bestimmte

sittliche Wollen herfließt, der zum subjektiven Principe gewordene Allgemeinwille, der in den einzelnen Willensacten in die Bestimmtheit heraustritt. Näher ist die Auseinandersetzung Schleiermachers über das Verhältniß der Ideen und des Gewissens zum Absoluten folgende: „Das Sein der Ideen in uns ist ein Sein Gottes in uns, nicht inwiefern sie als bestimmte Vorstellungen einen Moment im Bewußtsein erfüllen, sondern inwiefern sie in uns allen auf gleiche Weise das Wesen des Seins ausdrücken und in ihrer Gewißheit die Identität des Idealen und Realen aussprechen, welche weder in uns als einzelnen, noch in uns als Gattung gesetzt ist. — Ebenso ist das Sein des Gewissens in uns ein Sein Gottes. Nicht inwiefern es in einzelnen Vorstellungen vorkommt und so auch irrig sein kann, eben wie auch die Anwendung der Ideen im einzelnen irrig sein kann. Sondern inwiefern es in der sittlichen Ueberzeugung die Uebereinstimmung unseres Wollens mit den Gesetzen des äußeren Seins und also eben dieselbe Identität ausspricht." Gott ist mithin in unseren Ideen und in unserem Gewissen nur insofern gegenwärtig, als jene, wie dieses eine Einheit von Denken und Sein enthalten. „Gott ist uns also, da jenes beides die beharrliche Einheit ist in dem Fluktuirenden des Bewußtseins, als Bestandtheil unseres Wesens gegeben. Das uns eingeborene Sein Gottes in uns constituirt unser eigentliches Wesen, denn ohne Ideen und Gewissen würden wir zum Thierischen herabsinken."

„Ein vollzogenes Bewußtsein Gottes ist durchaus nicht möglich, weder unter der Form des Gedankens, noch unter der Form des Wollens, es sei denn an einem Andern. Ein Wollen auf das Absolute gerichtet wäre rein Null, denn es

würde den Menschen zu keiner bestimmten That kommen lassen, wie dies im Quietismus vor Augen liegt. Eine Richtung des Wollens auf Gott kann nur sein, wenn sie zugleich auf etwas Anderes geht. Ebenso im Gebiet des Denkens. Ein Wissen um Gott an und für sich müßte nichts anderes sein, als ein Begriff. Nun aber liegt es in unserer Petition, daß in dem Begriff des Höchsten der Gegensatz von Begriff und Gegenstand nicht gesetzt ist; sein Begriff kann also nur in ihm selbst sein, in uns nur, sofern auch in uns das Sein Gottes gesetzt ist. Aber er ist nur in uns als Bestandtheil unseres Selbstbewußtseins, nicht an und für sich, sondern nur an einem Andern. Wir haben also nur einen Begriff von Gott mit demjenigen zusammen, womit der Begriff verbunden ist. Sollten wir ihn vollkommen haben an sich, so wäre der Begriff in uns, der Gegenstand außer uns."

Wie nicht in inhaltsvoller Weise, sondern nur formell Gott in jedem Wissen und Wollen gesetzt ist, so kann er natürlich auch nicht anders in der Welt überhaupt gesetzt sein. Die Welt ist die Einheit des Idealen und Realen, des Denkens und Seins. Soweit sie diese Einheit und nur sie ist, enthält sie die Gegenwart des Absoluten in sich. Soweit sie dagegen auch der Unterschied des Idealen und Realen ist, verhält sich gegen sie das Absolute ausschließend. Von einer Gegenwart Gottes in den einzelnen sinnlichen Gegenständen scheint hiernach nicht gesprochen werden zu können. Dennoch statuirt Schleiermacher auch diese, sofern ein Gegenstand durch die Seite seines Zusammenseins eine Beziehung auf die Totalität hat, worin die Einheit des Idealen und Realen gesetzt ist. „Es giebt, sagt er,

auch ein Wissen um Gott, das wir haben mit und in unserem Wissen um die Dinge, also in und mit allem andern Wissen. Sehen wir nämlich auf das Verhältniß zwischen dem Gebiet des Begriffs und des Urtheils, so müssen wir sagen, daß im Bewußtsein jedes Dinges, sofern es noch von der einen Seite Kraft ist und von der andern Mannigfaltigkeit der Erscheinung, ein Wissen um die Totalität ist. Denn jedes ist nur in und mit allem ihm Coordinirten. Setze ich aber das Coordinirte, so setze ich damit zugleich alles Höhere und alles Subordinirte und insofern ist also im Bewußtsein von jedem die Totalität, worin der Gegensatz des Idealen und Realen aufgehoben ist. Und so können wir sagen, daß ebenso wie jedes Selbstbewußtsein das Bewußtsein des Höchsten mit in sich schließt, ebenso in jedem objektiven Bewußtsein, in jedem Bewußtsein um die Dinge, je vollkommner es ist, desto vollkommner das Wissen um das Höchste indirekt mitgesetzt ist."

2. Verhältniß des Wissens und Wollens zur Idee der Welt.

Ganz verschieden von dem Verhältnisse zum Absoluten ist das Verhältniß des Wissens und Wollens zur Welt. Indem die Welt keine abstrakte und unterschiedslose, sondern die in sich unterschiedene und bestimmte Einheit und Allgemeinheit ist, so kann sie gewußt und gewollt werden. Wissen und Wollen sind stets auf einen bestimmten Inhalt gerichtet; die Welt ist diejenige Sphäre, wo das Bestimmte seinen Ort und sein Recht hat. Gott und Welt sind Principien des Wissens, aber in ganz entgegengesetztem Sinne. Gott ist das Princip der Form des Wissens, die Welt das

seines Inhaltes. Ohne die Form der Einheit von Denken und Sein ist kein Wissen möglich; das Absolute giebt diese Form. Ohne das Erfülltsein des Denkens von einem bestimmten Sein ist gleichfalls kein Wissen möglich; die Welt giebt dies bestimmte Sein. Jedes Wissen ist wesentlich an ihm selbst ein Zunehmen, Wachsen und Fortschreiten; hiervon ist der Grund nicht das Absolute, sondern die Welt. Die Totalität der in ihr enthaltenen Gegenstände wird nicht durch einen Wissensact erschöpft, sondern kann nur durch eine unendliche Vielheit auf einander folgender Wissensacte erreicht werden. Während man dem Absoluten durch viele Wissensacte nicht näher kommt, als man ihm bereits in einem ist, nähert man sich dagegen der Idee der Welt mehr und mehr, je öfter sich die Wissensacte wiederholen. „Der Idee der Gottheit, sagt Schleiermacher, nähert man sich nicht; sie liegt allem einzelnen Wissen, welches ohne sie nicht könnte vollzogen werden, auf gleiche Weise zum Grunde und ohne Beziehung auf seinen Zusammenhang. Von der Idee der Welt hingegen kann man sagen, daß die ganze Geschichte unseres Wissens eine Approximation dazu sei. Denn man kommt ihr wirklich näher durch extensive und intensive Vervollkommnung des Wissens, je mehr sich Empirisches und Speculatives durchdringen. Sie ist daher auch wirklich als vorschwebendes Schema gleichsam das praktisch transcendentale Princip des Wissens, denn wir schreiten absichtlich fort, um diese Idee zu Stande zu bringen. Und man kann ebenso sagen, es ist dieselbe Unfähigkeit im Thiere, welche es hindert, die Idee der Welt aufzufassen, und welche es hindert, einen Trieb auf das Wissen zu haben."

Vollständig durch das Wissen erreicht kann aber nach Schleiermacher auch die Idee der Welt ebenso wenig werden, als die Idee Gottes. Die Annäherung an dieselbe ist für das Wissen das Letzte; die Erreichung zwar eine Möglichkeit, aber auch nur diese, also eine solche, die an ihr selbst zugleich Unmöglichkeit ist. Der hauptsächlichste Grund, wodurch sich die Möglichkeit in Unmöglichkeit verkehrt, liegt in dem jedem Wissen einwohnenden organischen Elemente und in der Unendlichkeit des Processes, worin sich das Wissen vollzieht. Ich kann nur diejenigen Gegenstände wissen, die mich organisch afficiren oder in meine Sinne hinein treten. Alle die Gegenstände, welche den Sinnen unerreichbar sind, können auch nicht gewußt werden. „Wir können uns die Möglichkeit denken, ebenso wie in den Besitz unserer Erde, so in den Besitz jedes Weltkörpers mit seinem ethischen und physischen System zu kommen. Das Hinderniß bleibt, da die Welt, eben wie wir, unter der Form des Gegensatzes steht, nur die Unendlichkeit des Processes und die Beschränktheit unserer Organisation unter der Potenz der Erde. Von der Idee der Gottheit hingegen müssen wir uns bekennen, daß wir sie auch durch einen unendlichen Proceß und auch bei einer gesteigerten Organisation nie erreichen können. Denn könnten wir sie haben, so müßten wir sie uno actu haben, da es gar keine Vielheit in ihr giebt. Wir können sie aber deßwegen nie haben, weil alles Erkennen organisch ist, sie aber organisch nicht zu fassen ist." „Die Welt, bemerkt Schleiermacher, an einer andern Stelle, liegt außerhalb unseres realen Wissens, welches in der Steigerung derselben vom Anfang der wissenschaftlichen Ausbildung begriffen gewesen ist. Denn sie kann uns

nie als Anschauung, in welcher speculatives und empirisches, ethisches und physisches Wissen sich durchdringen, gegeben sein, sondern sie bleibt immer ein unausgefüllter Gedanke, zu dem das organische Element nur in entfernten Analogien besteht." Anders wo heißt es: „die Idee der Welt ist dennoch unser reales Wissen überschreitend, sowohl extensiv, nicht nur nach außen, sondern auch nach innen, weil wir uns die Irrationalität zwischen unserem Wissen als Begriff und unserem Wissen als Urtheil demonstriren können, welche in der Idee der Welt völlig aufgehoben sein muß, als auch intensiv, indem wir alle Begriffe immer nur für provisorisch halten müssen, in der Idee der Welt aber alle mit Nothwendigkeit gesetzt sind." „Ein Sein der Welt an sich ist uns auch nicht gegeben, nicht nur wegen der Unendlichkeit des Processes, sondern auch weil wir keine Vielheit wirklich setzen können, ohne sie entweder als bloßes Aggregat aufzufassen, was der Idee der Welt nicht entspricht, oder sie auf eine bestimmte Einheit zurückzuführen. Alle wirklich vollzogenen Vorstellungen von der Welt sind ebenso inadäquat (wie z. B. die Trennung in Geistes- und Körperwelt) und ebenso bildlich, wie die von der Gottheit."

Gott und Welt sind also beide für das Wissen transcendentale Principien, aber transcendental in einem ganz verschiedenen Sinne: „Wie die Idee der Gottheit der transcendentale terminus a quo ist und das Princip der Möglichkeit des Wissens an sich, so ist die Idee der Welt der transcendentale terminus ad quem und das Princip der Wirklichkeit des Wissens in seinem Werden." „Ist das Absolute das gänzlich ursprüngliche in allem wirklichen Denken, der terminus a quo, immer jenseit alles Zeitlichen

liegend und nie als zeitliche Entwicklung zu fassen; ist die Idee der Welt immer nur terminus ad quem, weil zum Theil immer nur Formel, welche noch erst ausgefüllt werden soll, unbekannte Größe, bis alle ihre einzelnen Gebiete durchschaut und zusammengeschaut sind, so ist dem dialektischen Interesse vollkommen genügt, wogegen die Operationen desselben ohne allen Grund wären, ginge es nicht immer von Gott aus und auf die Construktion der Welt hin, also wenn beide Ideen gänzlich getrennt würden. Denn geht das Denken nur vom Absoluten aus und nicht auf die Idee der Welt hin, so hätte alles Denken denselben Werth, trüge es nun etwas aus zum Denken der Welt oder nicht und der Unterschied zwischen Wahrheit und Irrthum wäre aufgehoben; geht dagegen der Denkproceß ohne terminus a quo bloß auf den terminus ad quem, so könnte kein Denken ein Wissen werden. Beide Arten also, beide Ideen zu trennen, würden unsere Aufgabe vernichten."

Beide Ideen, Gott und Welt, sind, wie sich Schleiermacher ausdrückt, „treibende Principien, die als solche nicht im Einzelnen im Gleichgewicht stehen können. Das Uebergewicht der einen ist Theosophie, das der andern ist Weltweisheit. Die eine ist das ruhende Princip, relativ gleichgültig gegen den Inhalt des realen Wissens und gegen das Fortschreiten desselben, die Seligkeit im Wissen an sich. Die andere ist die Thätigkeit des Wissens im Fortschreiten, immer auf das Ganze gerichtet und jedes Einzelne nur als Durchgangspunkt betrachtend. Wer überwiegend im Fortschreiten ist, von der Idee der Welt getrieben, dem kommt nicht in jedem Einzelnen die Idee der Gottheit und also auch nicht die darin liegende Seligkeit zum Bewußtsein.

So sind beide Momente, die Jeder haben muß, aber Jeder in seinem eigenthümlichen Maaß. Nur wenn sich das eine ganz vom andern trennt oder aus Mißverstand so betrachtet wird, geht ein Gegensatz an. Dann ist aber auch das wahre Leben der Idee des Wissens wiederum in Keinem für sich, sondern wieder nur in der Einheit des menschlichen Geschlechts, in welchem beide wesentlich und ewig vereint sind."

F. Das Gefühl ist die einzige subjektive Form, worin das Absolute aufgenommen und vollzogen werden kann.

Wir haben dargethan, daß eine direkte Beziehung des Wissens und Wollens auf das Absolute unmöglich sei. Wissen und Wollen beziehen sich auf dasselbe nur indirekt. Das Absolute kann in ihnen nicht die Seite des Inhaltes bilden, die da gewußt und gewollt wird; es ist vielmehr in ihnen nur der Form nach, nur formell gesetzt. Gegenwärtig ist das Absolute im Wissen und Wollen, sofern jedes die Einheit von Denken und Sein ist. Auf den bestimmten Inhalt, den beide in sich schließen, kommt es ganz und gar nicht an. Mag dieser Inhalt in den einzelnen Wissens- und Wollensacten noch so verschieden und heterogen sein, das Absolute ist gleichwohl in allen, von dem bestimmten Inhalte, den sie enthalten, vollkommen abstrahirend, in ganz identischer Weise gesetzt.

Gäbe es eine Form des Geistes, die sich direkt auf das Absolute beziehen, dasselbe in sich vollziehen und zu ihrem Inhalte haben könnte, sie müßte — das läßt sich von ihr a priori aussagen — von den Formen des Wissens und Wollens gänzlich verschieden sein, sie dürfte alle

die früher angeführten Seiten, wodurch sich diese für die Aufnahme des Absoluten unfähig zeigten, nicht in sich schließen. Ihr Charakter müßte ein solcher sein, der zu den bestimmten Charakteren des Wissens und Wollens in einem durchaus negativem Verhältnisse stände. Vor Allem müßte der Charakter der Bestimmtheit und Unterschiedenheit, den der Inhalt des Wissens wie des Wollens an sich trägt und nothwendig an sich tragen muß, an dem Inhalte der der Aufnahme des Absoluten fähigen Form getilgt sein; ihre Wesensbestimmtheit müßte gerade darin bestehen, sich auf ihren Inhalt nur unmittelbar und unterschiedslos zu beziehen. Das Objekt des Wissens ist nach einer doppelten Seite hin ein bestimmtes und unterschieden gesetztes. Im Wissen eines Objektes liegt, daß es der Geist bestimmt gegen andere Objekte abzugrenzen, in seinem Unterschiede wie Gegensatze gegen sie zu erfassen versteht. Und weiter liegt darin, was für diesen Unterscheidungsproceß die nothwendige Voraussetzung und Bedingung bildet, daß der Geist das Objekt sich klar zu vergegenständlichen und in seiner ganzen Bestimmtheit sich gegenüber zu setzen vermag. Im Gegensatze gegen das Wissen muß es die charakteristische Eigenthümlichkeit derjenigen Form, worin das Absolute vollzogen werden soll, sein, daß ihr Inhalt von dieser doppelten Bestimmtheit und Gegensätzlichkeit befreit ist. Sofern der Geist in diese Form eingetreten ist, muß die Thätigkeit der Vergegenständlichung seines Inhaltes, das Bemühen, denselben in seiner vollen Bestimmtheit sich und sich in seiner ganzen Bestimmtheit ihm gegenüber zu setzen, aufhören; der Geist muß in dieser Form das grade entgegengesetzte Bemühen zeigen, auf das Unmittelbarste und bis zu dem

Punkte der Unterschiedslosigkeit hin seinen Inhalt mit sich und sich mit seinem Inhalte zusammenzuschließen. Es muß von dem Geiste jede Grenze und Kluft, sowie sie anfängt, zwischen ihm und seinem Inhalte sich hervorzuthun, sogleich vernichtet und in ihr eigenes Gegentheil, in eine um so größere Einheit und Harmonie umgewandelt werden. Mit der Vergegenständlichung muß auch die andere Thätigkeit, den Inhalt in seinem bestimmten Gegensatze zu anderem Inhalte zu erfassen, aufhören. Hat sich der Geist mit seinem Objekte aufs Unmittelbarste zusammengeschlossen, so ist auch das Bedürfniß, dasselbe in seinem Verhältnisse zu andern zu bestimmen, in ihm gänzlich erloschen. Allein eine solche Form, die diese dem Wissen und dem Wollen — was vom Wissen gesagt ist, gilt ganz auch vom Wollen — entgegengesetzte Eigenthümlichkeit an sich trägt, kann die Aufnahme des Absoluten in sich rechtmäßig beanspruchen. Sie bringt das Absolute nicht in die Bestimmtheit und Gegensätzlichkeit hinein; sie faßt es vielmehr so auf, wie es allein aufgefaßt werden muß, als die Negation aller Bestimmtheit, Gegensätzlichkeit und der zugleich mit der Gegensätzlichkeit gesetzten Relativität. — Die aufnehmende Form muß offenbar in Verwandtschaft und Identität mit dem aufzunehmenden Gegenstande stehen. Ist dem so, so zeigt sich nur diejenige Form des Geistes mit dem Absoluten identisch, die auch, grade wie dieses, die absolute Indifferenz aller Bestimmtheiten, Unterschiede und Gegensätze ist. Das Absolute ist die schlechthin allgemeine Einheit, die von der allgemeinen Welteinheit sich darin unterscheidet, daß sie die Totalität des Bestimmten nicht einschließt, sondern ausschließt. Nur also eine solche Form des Geistes

wird ihr adäquat sein können, deren specifischer, sie von andern Formen unterscheidender, Charakter die von jeder Bestimmtheit abstrahirende Einheit ist. — Fragen wir, mit welchem Namen wir die so beschaffene Geistesform zu bezeichnen haben, so ist sie das Gefühl.

Daß das Gefühl die Geistesform sei, der die Vergegenständlichung ihres Inhaltes abgeht, liegt ganz in unserem Bewußtsein. So genannte Gefühlsmenschen zeigen häufig, sogar in der Regel, eine große Unfähigkeit, ihre Meinungen und Ansichten auszusprechen. Ich fühle das wohl, hört man, aber ich kann es nur nicht aussprechen. Wer die Fähigkeit des Aussprechens (i. e. des Heraussprechens) besitzt, der kann die Gegenstände und den Inhalt leicht von sich abtrennen, denselben leicht von sich und sich von ihm unterscheiden, der versteht ohne Mühe die Acte der Vergegenständlichung zu vollziehen. Wem dagegen die Fähigkeit des Aussprechens abgeht, der vermag den Inhalt nicht von sich und sich von dem Inhalte abzugrenzen, ein solcher ist vielmehr mit dem Inhalte aufs Unmittelbarste und Unzertrennlichste verknüpft, an ihn wie gekettet, mit ihm wie zusammengewachsen. Im Gefühle steht also der Inhalt dem Geiste durchaus nicht in seiner Bestimmtheit, Unterschiedenheit und Gegensätzlichkeit gegenüber; er steht ihm überhaupt nicht gegenüber; der Inhalt durchzieht hier den ganzen Geist, läßt im Geiste keinen einzigen Punkt übrig, der ihm Widerstand leisten könnte, ist im Geiste aller Schranken ledig und von jeder Relativität befreit. Wie also sollte nicht das Gefühl die adäquate Form für die Aufnahme des Absoluten sein! Das Absolute verschmäht nur solche Formen, in denen ihm Grenzen gesetzt werden, es

durch Grenzen eingeengt und zu einer abstrakten Seite entwürdigt wird. Es ist kein Besonderes, sondern das schlechthin Allgemeine. Wo es dies sein kann, da zieht es freundlich und liebend ein, da ist es wie in sich und bei sich selbst. — Der Mensch muß sich der Gottheit accommodiren, nicht sich diese dem Menschen. Will er sie besitzen, so muß er aufopfern und alles ihrem Wesen Widerstreitende aus sich entfernen; er kann sie nur besitzen, wenn vielmehr sie ihn besitzt. Im Gefühle setzt sie sich als die über alle seine geistigen Besonderheiten übergreifende Macht; der Mensch ist durch sie der Sphäre der Beschränktheit und Endlichkeit entnommen, erfüllt von der unendlichen, alle Schranken verklärenden Einheit. — Wie im Gefühle der Geist aufs Unmittelbarste mit seinem Objekte zusammengeschlossen ist und es sich nicht als Bestimmtheit gegenübersetzt, so macht er es in demselben auch dadurch nicht zu einem relativen, daß er es als Bestimmtheit andern Objekten gegenüber fixirt. Die Fixirung eines Objektes andern Objekten gegenüber erfordert, daß sich der Geist genau mit den Seiten und Momenten, die in jedem befaßt sind, bekannt macht. Sie erfordert eine sich selbst auf das Kleinste hin erstreckende analysirende Thätigkeit des Geistes. Solche analytische Thätigkeit gehört dem Verstande, nicht dem Gefühle an. Im Gefühle ist der Geist in sein Objekt versenkt, von dessen Totalität und Einheit gänzlich durchdrungen; wenn er es nicht in jedem Momente ganz hat, glaubt er es gar nicht zu haben. Er haßt in dieser Form nichts so sehr als eine Zersplitterung und Partikularisirung des Objektes; um dessen Einheit und selisches Wesen zu retten, entschlägt er sich jeder Besonderung, verabscheut und flieht er das anato-

mische Messer. Tritt nun ein Objekt in einen Gegensatz zu andern Objekten nur durch die bestimmten in ihm enthaltenen Seiten und meidet es in Form des Gefühls der Geist, diese aufzusuchen und sich zum Bewußtsein zu bringen, so ist die Behauptung, daß im Gefühle das Objekt in keine Unterschiedenheit und Relativität zu andern Objekten versetzt werde, gerechtfertigt. Das Absolute, in das Gefühl aufgenommen, darf also auch nach dieser Seite hin nicht besorgen, verendlicht zu werden. Der Verstand, auf das Absolute gerichtet, ruht nicht eher, ehe er Bestimmtheiten in ihm gesetzt hat, und sollte ihm dabei auch das Bewußtsein aufgehen, daß dieselben durch ihn mehr von der Endlichkeit her in das Absolute hineingetragen, als aus dessen Wesen und Innerlichkeit heraus entnommen seien. Nur durch das Setzen von Bestimmtheiten glaubt er, in einem Verhältnisse zu seinem Objekte zu stehen; Bestimmungslosigkeit gilt ihm soviel als Verhältnißlosigkeit. Das Gefühl enthält sich dieses Setzens von Bestimmtheiten in seinem Objekte; allein durch diesen Charakter ist es fähig, die aufnehmende Form des Absoluten zu sein. Das Absolute enthält keine Bestimmtheiten, durch die es ja entweder zu einem Zusammengesetzten oder einem in sich selbst Entgegengesetzten, in beider Hinsicht also zu einem Endlichen werden würde. Das Gefühl also allein nimmt das Absolute nach seinem An- und Fürsichsein. Wie das Absolute die vollkommne Unterschiedslosigkeit nach Innen, wie nach Außen ist, so wird es in dieser doppelten Unterschiedslosigkeit allein von dem Gefühle, was hierin nur seine eigene Natur bethätigt, aufgenommen und ergriffen.

Wissen und Wollen waren, abgesehen von der doppelten Gegensätzlichkeit und Relativität ihres Inhaltes, auch noch aus dem Grunde untauglich, aufnehmende Formen des Absoluten zu sein, weil sie eine Bestimmtheit und Unterschiedenheit gegen einander bildeten. Hierdurch würden sie gleichfalls das Absolute in die Bestimmtheit hineinreißen und relativiren. Die Form, worin das Absolute subjektive Gegenwart gewinnen soll, muß auch von dieser Bestimmtheit und Einseitigkeit befreit sein. Offenbar wird sie davon dann befreit sein, wenn sie sich durch ihren Begriff als die negative Einheit des Wissens und Wollens, als diejenige Form erweis't, worin beider Bestimmtheit aufgehoben und gegen einander ausgeglichen ist. Das Gefühl ist nun nach Schleiermacher die negative Einheit des Wissens und Wollens, der Grund, in den beide, ihre Gegensätzlichkeit gegen einander aufhebend, unausgesetzt ebensosehr zurücklaufen, wie sie aus ihm heraus ihr bestimmtes Dasein, ihre unterschiedene Realität gewinnen. Also auch in dieser Beziehung ist das Gefühl ganz so constituirt, daß es das Absolute in entsprechender Weise in sich zur Darstellung bringen kann. — Zugleich ist das Gefühl durch diesen Begriff der negativen Einheit des Wissens und Wollens in den Stand gesetzt, das indirekt oder formell sowohl im Wissen, als auch im Wollen gesetzte Absolute aus der Zweiheit des subjektiven Daseins in die Einheit desselben zu erheben. „Da er (der transcendentale Grund), bemerkt Schleiermacher, auf beides (i. e. auf das Denken und Wollen) zugleich geht, muß er auch als beides zugleich gesetzt sein; wir haben aber keine andere Identität von beidem als das

Gefühl, welches im Wechsel als das letzte Ende des Denkens auch das erste des Wollens ist."

Schleiermacher sieht das Gefühl, worin das Absolute vollzogen wird, als die höchste Entwicklungsstufe des menschlichen Geistes an. Der Geist muß, ehe er diese Stufe einnehmen kann, durch andere niedere Entwicklungsstufen hindurchgeschritten sein. Da eine höhere Entwicklungsstufe nur erst dann wahrhaft begriffen ist, wenn auch die ihr vorausgehenden niederen nach ihrem Wesen erkannt sind, so haben wir, wollen wir es zu einer vollkommnen Erkenntniß des Gefühles bringen, die Aufgabe, die von dem absoluten Gefühle vorausgesetzten Entwicklungsstufen in ihrer specifischen Rangordnung nach einander zu betrachten und genau das Verhältniß, was zu ihnen das Gefühl einnimmt, begrifflich zu fixiren.

Derjenige Zustand, von dem aus der menschliche Geist seine Entwicklung beginnt, wird nicht mit Unrecht von der Psychologie als ein Gefühlszustand bezeichnet. Das Gefühl bildet die Vorstufe vor der erwachten Intelligenz; negativ läßt es sich als das Nochnichtsein dieser bestimmen. Da die Intelligenz sich in 2 Funktionen bethätigt, den Funktionen des Denkens und Wollens, so kann das Gefühl auch als die Negation des Denkens und Wollens bezeichnet werden. Es ist aber Negation des Denkens und Wollens nur in dem Sinne des Nochnichtseins beider. Dasjenige Gefühl, welches Schleiermacher als die aufnehmende Form des Absoluten hinstellt, ist Negation des Denkens und Wollens in ganz anderem Sinne. Der Unterschied dieser Negation von jener besteht darin, daß sie nicht vor dem Denken und Wollen liegt, sondern darauf folgt, Den-

ken und Wollen zu ihrer Voraussetzung hat, also nicht das Nochnichtsein, sondern das Nichtmehrsein beider ist. — Sowie in dem Menschen das Denken erwacht ist, vermag er sich nach seinem geistigen Sein von seiner Leiblichkeit zu unterscheiden. Das Denken ist die Thätigkeit, mittelst deren sich der Geist als Geist oder für sich setzt und das ungeistige, das natürliche Sein, als ein fremdes Sein aus sich herauswirft und sich gegenüber setzt. Durch das hervorbrechende Denken wird sich der Mensch in sich selbst eine doppelte Existenz, eine ideale und reale. Jene verhält sich zu dieser, wie das Allgemeine zum Besondern. Der Geist nämlich, indem er sich im Denken von der Leiblichkeit unterscheidet, erhebt sich in diesem Unterscheiden über dieselbe; was sich über ein Anderes erhebt, muß diesem gegenüber nothwendig den Charakter der Allgemeinheit haben. Nicht vermag über das Besondere das Besondere, sondern über dasselbe nur das Allgemeine hinauszugehen. So lange hingegen in dem Menschen das Denken noch nicht erwacht ist, mangelt in ihm gänzlich das Sichunterscheiden in die Gedoppeltheit jenes Seins. Der Geist ist so lange so wenig schon ein sich auf sich selbst beziehender und fürsichseiender, daß er vielmehr noch in der unzertrennlichsten und unmittelbarsten Einheit mit der Leiblichkeit steht, diese noch als ein wesentliches Moment seiner Beziehung auf sich enthält. Dieser Zustand, in welchem sich der Mensch vor dem erwachten Denken eine harmonische, noch nicht in die Seiten des Geistes und der Leiblichkeit auseinandergegangene Totalität ist, ist der primitive Gefühlszustand. Würde Schleiermacher als die Form, worin sich der Mensch positiv auf die Gottheit bezieht, dies Gefühl bestimmt haben, so wäre

der ihm gemachte Vorwurf berechtigt, daß durch ihn das thierische Gefühl zur Form des Absoluten erhoben sei. Sofern dies Gefühl noch die Leiblichkeit des Menschen einschließt, kann es nach dieser Seite auch als ein thierisches bezeichnet werden. Der Vorwurf ist aber im höchsten Grade ungerecht und zeugt von vollkommner Unbekanntschaft mit den Schleiermacherschen Gedankenbestimmungen, da die Begriffsbestimmung, die Schleiermacher von dem Gefühle, als der absoluten Form, giebt, aufs Klarste erkennen läßt, daß das absolute Gefühl von dem primitiven Gefühle durch seinen schlechthin geistigen Charakter unterschieden sei. Die positive Bestimmung des absoluten Gefühls geht bei Schleiermacher stets dahin, daß es mit dem unmittelbaren Selbstbewußtsein identisch sei.

Sehr nahe verwandt mit dem primitiven Gefühle ist die Empfindung, die gleichfalls des Verhältnisses zum Absoluten entbehrt und daher auch nicht mit dem absoluten Gefühle verwechselt werden darf. Wenn der Gegenstand des primitiven Gefühls der Mensch nach seiner leiblich geistigen Totalität ist, sind dagegen das Gegenständliche, worauf sich die Empfindung bezieht, die außerhalb des Menschen befindlichen, sowohl räumlich, als auch zeitlich bestimmten Existenzen. Empfunden werden die Gegenstände außer uns, sofern sie auf unsere Sinne einwirken, Sinnesaffectionen hervorrufen; die Empfindung selbst ist nichts Anderes als das noch bewußtlose, unmittelbare Innewerden der in den Sinnen gesetzten und sie afficirenden Dinge. „Das (absolute) Gefühl, bemerkt Schleiermacher, ist verschieden von der Empfindung, welche das subjektive Persönliche ist im bestimmten Moment, also mittelst der Affec-

tion gesetzt. Von der Empfindung wird Niemand sagen, daß sie die Identität von Denken und Wollen sei, sondern sie ist nur das Keins von beiden." Um empfunden werden zu können, müßte Gott in die Kategorie der sinnlichen Dinge hinuntersteigen. Das Verwandte, was die Empfindung mit dem primitiven Gefühle hat, besteht in der Art und Weise der Beziehung, die in ihr der Geist auf das Gegenständliche hat. Diese Beziehung ist, wie im Gefühle, so auch in der Empfindung eine rein unmittelbare, d. h. eine solche, die jedes Sichunterscheiden des Geistes von den empfundenen Gegenständen ausschließt. Wie im Gefühle der Geist noch in die Leiblichkeit, so ist er in der Empfindung noch in die ihn umgebende Welt der sinnlichen Dinge bewußtlos versenkt.

In seiner Dogmatik bezeichnet Schleiermacher das primitive Gefühl, zusammengenommen mit dem reinen Empfindungszustande, den niedrigsten Standpunkt, den der Geist einnehmen kann, als das thierartig verworrene Selbstbewußtsein. „Wenn wir, bemerkt er, auf die erste dunklere Lebenszeit des Menschen zurückgehen, so finden wir darin überhaupt das animalische Leben fast allein vorherrschend, das geistige aber noch ganz zurückgedrängt; und so müssen wir uns auch den Zustand seines Bewußtseins dem thierischen sehr verwandt denken. Zwar ist uns der thierische Zustand eigentlich ganz fremd und verborgen. Aber allgemein wird in demselben doch, auf der einen Seite eigentliche Erkenntniß sowohl als auch vollkommnes die geschiedenen Momente zu einer stetigen Einheit des Lebens verbindendes Selbstbewußtsein geleugnet, auf der andern Seite aber doch gänzliche Bewußtlosigkeit ihnen nicht beigelegt.

Dieses nun ist schwerlich anders auszugleichen, als daß wir ein Bewußtsein annehmen von der Art, daß das gegenständliche und das in sich zurückgehende, oder Gefühl und Anschauung, nicht gehörig auseinandertreten, sondern noch unentwickelt in einander verworren sind. Dieser Gestaltung nähert sich offenbar das Bewußtsein der Kinder, vornehmlich ehe sie sich der Sprache bemächtigen. Von da an aber verschwindet dieser Zustand immer mehr, und zieht sich in die träumerischen Momente zurück, welche die Uebergänge zwischen Wachen und Schlaf vermitteln, wogegen in der hellen und wachen Zeit Gefühl und Anschauung sich klar von einander sondern und so die ganze Fülle des im weitesten Umfange des Worts verstanden sinnlichen Menschenlebens bilden."

So lange der Geist noch in unmittelbarer Einheit mit seiner Leiblichkeit und den äußeren Gegenständen ist und sich schlechterdings nicht von jener wie von diesen zu unterscheiden vermag, fehlt ihm gänzlich das gegenständliche und damit auch das in sich zurückgehende Bewußtsein. Das, was für den Geist Gegenstand ist, muß auch ein ihm Entgegengesetztes sein. Sowie er etwas sich entgegenzusetzen vermag, vermag er auch diesem Gegenständlichen sich entgegenzusetzen d. h. sich als ein absolut Innerliches und den Gegenstand als ein absolut Aeußerliches zu setzen. Im primitiven Gefühle und in der Empfindung hat der Geist noch keine Richtung nach Außen und keine nach Innen, oder vielmehr, er hat jede so, wie sie sich von der andern noch nicht abgrenzt, er hat die eine nur in der andern. Wegen der Unfähigkeit, die eine Richtung von der andern abzusondern, ist es also ganz passend, den Geist im primitiven

tion gesetzt. Von der Empfindung wird Niemand sagen, daß sie die Identität von Denken und Wollen sei, sondern sie ist nur das Keins von beiden." Um empfunden werden zu können, müßte Gott in die Kategorie der sinnlichen Dinge hinuntersteigen. Das Verwandte, was die Empfindung mit dem primitiven Gefühle hat, besteht in der Art und Weise der Beziehung, die in ihr der Geist auf das Gegenständliche hat. Diese Beziehung ist, wie im Gefühle, so auch in der Empfindung eine rein unmittelbare, d. h. eine solche, die jedes Sichunterscheiden des Geistes von den empfundenen Gegenständen ausschließt. Wie im Gefühle der Geist noch in die Leiblichkeit, so ist er in der Empfindung noch in die ihn umgebende Welt der sinnlichen Dinge bewußtlos versenkt.

In seiner Dogmatik bezeichnet Schleiermacher das primitive Gefühl, zusammengenommen mit dem reinen Empfindungszustande, den niedrigsten Standpunkt, den der Geist einnehmen kann, als das thierartig verworrene Selbstbewußtsein. „Wenn wir, bemerkt er, auf die erste dunklere Lebenszeit des Menschen zurückgehen, so finden wir darin überhaupt das animalische Leben fast allein vorherrschend, das geistige aber noch ganz zurückgedrängt; und so müssen wir uns auch den Zustand seines Bewußtseins dem thierischen sehr verwandt denken. Zwar ist uns der thierische Zustand eigentlich ganz fremd und verborgen. Aber allgemein wird in demselben doch, auf der einen Seite eigentliche Erkenntniß sowohl als auch vollkommnes die geschiedenen Momente zu einer stetigen Einheit des Lebens verbindendes Selbstbewußtsein geleugnet, auf der andern Seite aber doch gänzliche Bewußtlosigkeit ihnen nicht beigelegt.

Dieses nun ist schwerlich anders auszugleichen, als daß wir ein Bewußtsein annehmen von der Art, daß das gegenständliche und das in sich zurückgehende, oder Gefühl und Anschauung, nicht gehörig auseinandertreten, sondern noch unentwickelt in einander verworren sind. Dieser Gestaltung nähert sich offenbar das Bewußtsein der Kinder, vornehmlich ehe sie sich der Sprache bemächtigen. Von da an aber verschwindet dieser Zustand immer mehr, und zieht sich in die träumerischen Momente zurück, welche die Uebergänge zwischen Wachen und Schlaf vermitteln, wogegen in der hellen und wachen Zeit Gefühl und Anschauung sich klar von einander sondern und so die ganze Fülle des im weitesten Umfange des Worts verstanden sinnlichen Menschenlebens bilden."

So lange der Geist noch in unmittelbarer Einheit mit seiner Leiblichkeit und den äußeren Gegenständen ist und sich schlechterdings nicht von jener wie von diesen zu unterscheiden vermag, fehlt ihm gänzlich das gegenständliche und damit auch das in sich zurückgehende Bewußtsein. Das, was für den Geist Gegenstand ist, muß auch ein ihm Entgegengesetztes sein. Sowie er etwas sich entgegenzusetzen vermag, vermag er auch diesem Gegenständlichen sich entgegenzusetzen d. h. sich als ein absolut Innerliches und den Gegenstand als ein absolut Aeußerliches zu setzen. Im primitiven Gefühle und in der Empfindung hat der Geist noch keine Richtung nach Außen und keine nach Innen, oder vielmehr, er hat jede so, wie sie sich von der andern noch nicht abgrenzt, er hat die eine nur in der andern. Wegen der Unfähigkeit, die eine Richtung von der andern abzusondern, ist es also ganz passend, den Geist im primitiven

Gefühls- und Empfindungszustande ein thierartig verworrenes Selbstbewußtsein zu nennen.

Zeigt uns der primitive Gefühlszustand und auch die Empfindung den Geist in der unmittelbarsten Einheit und Harmonie sowohl mit der von Natur mit ihm verknüpften Leiblichkeit, als auch mit der außer ihm seienden unendlichen Vielheit sinnlicher Dinge, so finden wir dagegen auf dem nächsten Standpunkt seiner Entwicklung den Geist diese Harmonie aufheben und statt ihrer Zwiespalt und Opposition setzen. Das ganze Bemühen des Geistes geht nun dahin, aus der Materialität heraus in sich als den Geist einzukehren, sich als den von aller Natürlichkeit befreiten, rein nur sich auf sich beziehenden zu verwirklichen. Der Geist erfaßt sich als Ich. Als Ich verhält er sich zu sich selbst, ist er selbst sich der Gegenstand, auf den er sich bezieht, ist er das gegen die Totalität des Sinnlichen negativ gekehrte Sichselbstwissen. Alles Natürliche erhält jetzt vom Geiste die Bedeutung eines Aeußerlichen, wogegen er sich in seinem Insichselbstsein das absolut Innerliche ist. Die Welt ist nunmehr eine in sich gebrochene und gespaltene; Geist und Natur, Denken und Sein, Ideales und Reales sind die Seiten, in die ihre ursprüngliche Einheit zerflossen ist. Die allgemeine Einheit ist in zwei, gegen einander bestimmt abgegrenzte und von einander geschiedene, Einheiten aufgelös't.

Aber diese Scheidewand und Kluft, die den Geist und die Natur von einander trennt, ist kein Letztes. Des Geistes Thun geht jetzt dahin, die ursprüngliche nothwendige Einheit, durch die er an die Natur geknüpft war, zur freien, bewußten und durch ihn selbst gesetzten zu erheben.

In seiner abstrakten, von der Natureinheit sich abgrenzenden, Einheit ist er der Trieb und die Unruhe, die ihn aus sich herausreißt und in einen Proceß mit seinem Gegentheile, dem natürlichen Sein hineinzieht. Die bewußte Einheit, die sich der Geist nun mit der ihm gegenüberstehenden Natur giebt, ist eine doppelte. Die eine bringt er dadurch zu Stande, daß er seinen Ausgangspunkt von dem natürlichen Sein nimmt und dies in seine Innerlichkeit einführt. Der Proceß, in dem er diese Hineinführung vollzieht, ist der Proceß des Wissens. Die zweite verwirklicht er umgekehrt dadurch, daß er sein eigenes Sein in die Natur einführt, die Natur mit seiner Idealität erfüllt und verklärt. Diese Hineinbildung seines eigenen Seins in die Natur vollbringt er in dem Processe des Wollens. Wissen und Wollen also sind die Processe des Geistes, in denen begriffen er unausgesetzt die Kluft zu überbauen bemüht ist, durch die er selbst sich von der Natur abgeschieden hat.

Um die Einheit mit der Natur wieder zu gewinnen, muß der Geist seine Einheit, in der er sich der Natur gegenüber für sich selbst gesetzt hat, spalten. Wissen und Wollen sind in der That eine solche Spaltung des Geistes in ihm selbst. Die Richtung, die der Geist im Wissen verfolgt, ist die entgegengesetzte von der, die er im Wollen hat. Im Wissen hat er die Richtung von dem Aeußeren in sich hinein, im Wollen die von seiner Innerlichkeit in das Aeußere hinaus. Die Spaltung des Geistes in diese beiden Richtungen bleibt, so wahr es immer ist, daß es kein Wissen ohne Wollen, kein Wollen ohne Wissen geben könne. Das Wissen enthält das Wollen an sich, sofern es auf einem Entschlusse beruht und nur so lange währt, als dieser

Entschluß währt. Und umgekehrt enthält das Wollen das Wissen in sich, sofern der Geist wesentlich das weiß, was er will. Die Gespaltenheit bleibt deswegen, weil der Proceß des Wissens und Wollens ein schlechthin endloser ist. Es gelingt dem Geiste in keinem Zeitpunkte, sich alles Wißbare wirklich zum Bewußtsein gebracht, die Totalität der in seinem Wesen begründeten möglichen Zwecke in sein Wollen aufgenommen und in dem natürlichen Sein verwirklicht zu haben. Erst dann würde die innere Gespaltenheit des Geistes aufgehört haben, wenn beide Processe ihr absolutes Ende erreicht hätten. Die Richtung von Außen nach Innen muß aufhören, wenn alles Aeußere ein Inneres geworden, wie die von Innen nach Außen, wenn alles geistig und wesenhaft Innere ein Aeußeres geworden ist.

Um eine vollständige Anschauung von dem Gespaltensein des Geistes in sich auf diesem Standpunkte zu gewinnen, dürfen wir nicht bei den Richtungen des Wissens und Wollens im Allgemeinen stehen bleiben. Wiederum jede dieser Richtungen vereinzelt und differentiirt den Geist unendlich in sich selbst. Das Wissen entnimmt seinen Inhalt aus der sinnlichen Welt. Wie diese in eine unendliche Vielheit von Objekten auseinander geht, ebenso vielfach müssen die dieselben in sich abbildenden Wissensacte sein. Dieselbe, bald geringere, bald größere Gegensätzlichkeit, die die Objekte gegen einander darbieten, muß natürlich auch auf die Wissensacte untereinander übergehen. Nicht anders als mit dem Wissen verhält sich's mit dem Wollen. Jeder Willensact enthält als seinen Inhalt einen ganz bestimmten Zweck. So unendlich die Anzahl der Zwecke ist

und so groß der Conflikt und die Collision, in die sie gegen einander gerathen, ebenso in sich zersplittert und entgegengesetzt ist der Wille.

Wir glauben keine unpassende Bezeichnung zu wählen, wenn wir diesen ganzen, auf den ursprünglichen Gefühls- und Empfindungszustand folgenden, Entwicklungsstandpunkt des Geistes als den Standpunkt des Gegensatzes bezeichnen. Schleiermacher bezeichnet in seiner Dogmatik den Geist auf diesem Standpunkte als das sinnliche Selbstbewußtsein. „Wir begreifen darunter, (unter dem sinnlichen Menschenleben) bemerkt er, indem wir bloß bei dem Bewußtsein stehen bleiben und von dem eigentlichen Handeln absehen, auf der einen Seite das allmählige Angefülltwerden mit Wahrnehmungen, welche das Gesammtgebiet der Erfahrung im weitesten Sinne des Worts constituiren, sowie auf der andern alle aus den Beziehungen mit der Natur und dem Menschen sich entwickelnden Bestimmtheiten des Selbstbewußtseins, so daß wir auch die geselligen und sittlichen Gefühle nicht minder als die selbstischen unter dem Ausdruck sinnlich mit verstehen, indem sie doch insgesammt in dem Gebiet des vereinzelten und des Gegensatzes ihren Ort haben."

Wenn uns der erste Standpunkt den Geist als Einheit in sich, als Einheit mit der Leiblichkeit und als Einheit mit der übrigen Welt zeigt, der zweite hingegen als entzweit in sich, entzweit mit seiner Leiblichkeit und entzweit mit der übrigen Welt, so wird uns nothwendigerweise der dritte noch höhere Standpunkt, wenn es überhaupt einen solchen giebt, den Geist als wiedergeeint in sich, wiedergeeint mit seiner Leiblichkeit und wiedergeeint mit der übrigen Welt zeigen

müssen. Es fragt sich, ob von dem zweiten Standpunkte, dem der Gegensätzlichkeit aus, der Geist einen solchen Standpunkt erringen könne, auf dem die einmal hervorgebrochene Gesammtgegensätzlichkeit verschwindet und in die Stille einer allgemeinen Einheit zurückgeht. Das dürfen wir im Voraus von dieser Einheit, wiefern es eine solche giebt, sagen, daß sie, aller Verwandtschaft ungeachtet, eine andere sein müsse, als die, welche vor dem gegensätzlichen Selbstbewußtsein liegt. Offenbar wird sie sich von dieser, die einen rein natürlichen Charakter an sich trug, durch den Charakter der Geistigkeit unterscheiden müssen. Es ist dem Geiste unmöglich und auch seinem Wesen widersprechend, nachdem er einmal zu sich selbst gekommen, sich schlechterdings wieder zu verlieren, in ein Natursein zurückzusinken, worin er nur wieder der Potenz nach vorhanden ist.

Wir müssen von vornherein, dem Geiste die Fähigkeit zur Erlangung einer solchen Einheit zuzugestehen, um so geneigter sein, als er in aller Gegensätzlichkeit und allem Gespaltensein im Grunde nie ganz aufgehört hat, in sich eine Einheit zu sein. Würde der Geist völlig aufgehört haben, eine insichseiende Einheit zu sein, er würde zugleich aufgehört haben, Geist zu sein. Die Seiten und Eigenschaften eines Dinges können sich wohl zu fürsichseienden Materien verselbständigen und die Einheit des Dinges zerreißen. Der Geist aber beweis't grade darin seinen Unterschied vom bloßen Dinge, daß er die Gegensätze in sich zu ertragen vermag, d. h. in den Gegensätzen Einheit mit sich selbst bleibt. Der Geist ist nur so lange Geist, als er sich auf sich selbst bezieht. Haben die Gegensätze zu ihrem

Boden den Geist, so sind sie durch dessen Beziehung auf sich selbst zusammengehalten.

Die Beziehung des Geistes auf sich selbst ist das, was wir Selbstbewußtsein nennen. Offenbar muß also der höhere Standpunkt, der uns das Verschwundensein der Gegensätze zeigt, das Selbstbewußtsein sein. Die Beziehung des Geistes auf sich selbst kann aber eine verschiedene sein; es wird folglich auch das Selbstbewußtsein ein verschiedenes sein müssen. Wir haben die verschiedenen Formen des Selbstbewußtseins durchzugehen und zu sehen, ob unter ihnen eine ist, die das Geforderte leistet, die nämlich die Totalität der Gegensätze wirklich bewältigt und absolut in ihre Einheit zurückgenommen hat.

Unter dem Selbstbewußtsein ist das Ich zu verstehen, insofern es nicht ein Anderes und von ihm Verschiedenes, etwa einen äußeren Gegenstand, sondern sich selbst weiß, selbst der Gegenstand ist, um den es weiß. Diese Selbstgegenständlichkeit des Ich können wir uns als eine zwiefache denken. Entweder so, daß sich das Ich nach einer seiner es erfüllenden Bestimmtheiten, oder, daß es sich, mit Abstraktion von jeder seiner Bestimmtheiten, nach seiner allen seinen Bestimmtheiten zu Grunde liegenden Allgemeinheit gegenständlich wird. Das erste Selbstbewußtsein bezeichnen wir als das empirische, das letztere als das reine oder abstrakte Selbstbewußtsein. Das Ich will diesen oder jenen Zweck, nimmt diesen oder jenen Gegenstand wahr. Wenn es nicht im bestimmten Wollen und Wahrnehmen begriffen ist, sondern sich sein bestimmtes Wollen oder Wahrnehmen zum Gegenstande seiner Reflexion genommen hat, ist es empirisches Selbstbewußtsein. Reines Selbst-

bewußtsein ist es dagegen dann, wenn es, von allen seinen bestimmten Thätigkeiten und Gedanken abstrahirend, sich schlechthin als solches, in seinem Nichterfülltsein von etwas Bestimmten, in seiner Bestimmungs- und Unterschiedslosigkeit zum Gegenstande genommen hat. Die Formel für das empirische Selbstbewußtsein ist Ich = ein Bestimmtes, die für das reine Selbstbewußtsein Ich = Ich.

Leistet die eine oder die andere Form dieser Selbstbewußtsein das Geforderte? Das empirische Selbstbewußtsein offenbar nicht. Da sein Inhalt eine Bestimmtheit des Geistes ist, gehört es so gewiß dem Gebiete der Gegensätzlichkeit an, als jede Bestimmtheit nur im Gegensatze zu andern Bestimmtheiten gedacht werden kann. Das empirische Selbstbewußtsein kann in keiner Weise mehr Einheit genannt werden, als der in sich gegensätzliche Geist des vorigen Standpunktes. Das reine Selbstbewußtsein scheint dem Geforderten mehr zu entsprechen. Da es die Abstraktion von allen Bestimmtheiten des Geistes ist, scheint es nur Einheit, in sich schlechthin gegensatzlose Einheit zu sein.

Eine nähere Betrachtung jedoch zeigt, daß auch das reine Selbstbewußtsein das Geforderte nicht leistet. Auch das reine Selbstbewußtsein gehört noch dem Gebiet der Gegensätzlichkeit und zwar diesem in doppelter Weise an.

1) Das Ich vermag sich in seiner ganzen Reinheit und Unterschiedslosigkeit nur dadurch zu denken, daß es von der Totalität des bestimmten Inhaltes, von dem es sonst erfüllt ist, abstrahirt. Aber liegt nicht grade in der Abstraktion von diesem bestimmten Inhalte eine Gegensätzlichkeit gegen denselben? Ist die Abstraktion etwas Anderes, als ein Act der Entgegensetzung? In der That, kann

sich das Ich nur durch Abstraktion auf sich selbst beziehen, so ist es in seiner Beziehung auf sich dem entgegengesetzt, von dem es abstrahirt hat und es ist nur so lange Beziehung auf sich, als es sich im Gegensatze dagegen erhält. Hat sich der Geist mittelst der Abstraktion als dies reine Selbstbewußtsein verwirklicht, so ist die Kluft, durch die es von der Natur, die sonst eine wesentliche Seite seines empirischen Inhaltes bildet, geschieden ist, so groß, als sie immer nur werden kann. Fichte, bei dem dies reine Selbstbewußtsein principielle Bedeutung hat, faßt daher auch die Natur, dem reinen sich auf sich beziehenden Ich gegenüber, ganz consequent nur als Nicht-Ich auf.

2) Außer dieser gegen Anderes oder nach Außen gehenden Gegensätzlichkeit hat das reine Selbstbewußtsein auch noch eine innere, eine solche, die inmitten seiner Beziehung auf sich ihr Dasein hat. Das Ich ist sich in sich selbst entgegengesetzt und sogar nur dadurch Beziehung auf sich, daß es in sich selbst entgegengesetzt ist. Die innere Entgegensetzung ist die conditio sine qua non für seine Beziehung auf sich. Was ist nämlich das reine Selbstbewußtsein? Es ist das Ich, was sich selbst weiß, sich selbst zum Gegenstande hat. Sofern es Gegenstand seiner selbst ist, ist es Gewußtes, sofern es sich auf sich als seinen Gegenstand bezieht, ist es das Wissende. Das Selbstbewußtsein ist also so gewiß in sich entgegengesetzt, als das Wissende dem Gewußten und umgekehrt das Gewußte dem Wissenden entgegengesetzt ist. Die Einheit seines Sichselbstwissens hat die Unterscheidung und Entgegensetzung in Wissendes und Gewußtes zu ihrer nothwendigen Voraussetzung. — Es braucht übrigens wohl nicht erst darauf aufmerksam

gemacht zu werden, daß diese letzte innere Entgegensetzung auch ganz das empirische Selbstbewußtsein theilt. Dasselbe hat in dieser Entgegensetzung eine neue Seite, wodurch es seine Unfähigkeit, die die Gegensätze überwindende Einheit zu sein, an den Tag legt.

Abstrahirt man von der unterschiedenen Gegenständlichkeit und Objektivität, die in jedem dieser Selbstbewußtsein, dem empirischen und dem reinen, gesetzt ist, und sieht man nur auf die in der Innerlichkeit eines jeden vorhandene Gegensätzlichkeit, so kann man beide Selbstbewußtsein passend in dem Begriffe des reflektirten oder gegenständlichen Selbstbewußtseins zusammenfassen. Wir können also sagen: Das Selbstbewußtsein, in welchem die Gegensätzlichkeit aufgehört haben soll, darf keinen reflektirten oder gegenständlichen Charakter an sich tragen, es muß ein nicht reflektirtes und ungegenständliches Selbstbewußtsein sein. Das nicht reflektirte und ungegenständliche Selbstbewußtsein ist nun das unmittelbare Selbstbewußtsein, welches Schleiermacher mit dem Gefühle identificirt.

Wenn Schleiermacher vom reflektirten oder gegenständlichen Selbstbewußtsein spricht, so meint er darunter stets das empirische Selbstbewußtsein. Von diesem unterscheidet er und ihm setzt er entgegen das unmittelbare Selbstbewußtsein. Es ist daher auch unsere Aufgabe, das letztere in seinem Gegensatze gegen jenes näher zu bestimmen und zu begreifen. — Unter dem reflektirten Selbstbewußtsein verstehen wir das Ich, welches sich nach einer seiner bestimmten Seiten, sei es nach einem bestimmten Denken oder einem bestimmten Wollen gegenständlich ist. Das unmittelbare

Selbstbewußtsein ist darin dem reflektirten ganz gleich, daß auch sein Inhalt ein bestimmtes Denken oder Wollen sein kann. Der Inhalt beider ist der identische, eine Bestimmtheit aus der Totalität der in dem Wesen das Ich begründeten bestimmten Seiten. Der Unterschied und Gegensatz beider Selbstbewußtsein besteht aber in der Verschiedenheit der Beziehung, die zwischen dem Ich und dieser bestimmten Seite Statt findet. Im reflektirten Selbstbewußsein bezieht sich das Ich auf diese Seite mittelst Vergegenständlichung derselben d. h. mittelst der Entgegensetzung. Die Entgegensetzung bildet die Voraussetzung für die Einheit, die sich das Ich mit ihr giebt. Ja die Entgegensetzung hört auch in der Einheit nicht auf. Auch wenn die Einheit in der vollkommesten Weise hervorgetreten ist, bleibt sie in dieser stets mitgesetzt. Ganz anders steht es mit dem unmittelbaren Selbstbewußtsein. In ihm ist eine Einheit von Ich und Bestimmtheit gesetzt, die ganz und gar nicht den Gegensatz, weder zu ihrer Voraussetzung, noch überhaupt an sich hat. Das Ich bezieht sich unmittelbar, vermittlungs- und gegensatzlos, auf seine Bestimmtheit. Jede Schranke und Entfremdung zwischen Ich und Bestimmtheit ist getilgt. Das Fürsichseien des Ich, was in jedem reflektirten Selbstbewußtsein der Bestimmtheit gegenüber gesetzt ist, ist hier bis in die Bestimmtheit hinein erweitert und gänzlich in sie übergeflossen, wie umgekehrt das Fürsichsein der Bestimmtheit in den Mittelpunkt des Ich eingeführt ist. Es giebt hier nicht mehr zwei Existenzen und zwei Leben. Die Einheit von Ich und Bestimmtheit ist die einzige Realität, das einzige Leben. Jede Seite bezieht sich nur in der andern auf sich selbst.

Mit diesem, in der Verschiedenheit der Beziehung des Ich auf die Bestimmtheit gesetzten, Unterschiede zwischen dem unmittelbaren und reflektirten Selbstbewußtsein hängt aufs Genaueste der andere Unterschied zusammen, wonach das unmittelbare Selbstbewußtsein in seiner Bestimmtheit nicht, wie das reflektirte, einen Gegensatz nach Außen d. h. anderen Bestimmtheiten gegenüber bildet. Ein bestimmter Inhalt kann freilich nicht anders als im Unterschiede von anderem bestimmten Inhalte und im Gegensatze gegen denselben gedacht werden. Hätte das unmittelbare Selbstbewußtsein den bestimmten Inhalt als bestimmten, es müßte dann nothwendig auch an dem Gegensatze participiren, in dem dieser Inhalt steht. Aber das unmittelbare Selbstbewußtsein hat in Wahrheit den bestimmten Inhalt nicht als bestimmten. Es hat ihn so, daß an ihm seine Bestimmtheit zugleich eine gebrochene und negirte ist. Das unmittelbare Selbstbewußtsein nämlich fixirt keinesweges seinen Inhalt sich gegenüber; die bestimmten Grenzen des Ich und des Inhalts sind gegeneinander verschwunden; das Ich continuirt sich in den Inhalt, dieser in das Ich hinein; jede Seite ist in die andere wie übergeflossen. Ist aber im Ich der Inhalt kein fixirtes, stehendes und festes Sein, so hört auch seine Gegensätzlichkeit gegen andern Inhalt auf. Im Gegensatze gegen ein Anderes steht nur das, was ein in sich seiendes und fest auf sich beruhendes Sein, was ein Fürsichsein ist. Das unmittelbare Selbstbewußtsein ist also nicht bloß von der innern, sondern auch von der äußeren Gegensätzlichkeit gänzlich befreit. Wir haben in ihm das Ich nicht so, wie es sich seinen Inhalt gegen ein Anderes erst erkämpft oder ihn gegen dasselbe absperrt, sondern so,

wie es denselben genießt, ihn in sich, wie in **succum et sanguinem**, aufgenommen hat.

Vergleichen wir diese Begriffsbestimmung des unmittelbaren Selbstbewußtseins mit dem, was wir früher als den Begriff des Gefühls angegeben haben, so erhellt aufs Klarste, wie das über das eine Ausgesagte ganz identisch mit dem sei, was über das andere angeführt ist. Unmittelbares Selbstbewußtsein und Gefühl sind vollkommen eine und dieselbe Sache. Oder unter dem Gefühl soll nichts Anderes, als nur das unmittelbare Selbstbewußtsein verstanden werden. Das unmittelbare Selbstbewußtsein kann als der bestimmte, mehr wissenschaftliche Ausdruck für den mehr unbestimmten und im gewöhnlichen Leben in verschiedenem Sinne vorkommenden Ausdruck des Gefühls angesehen werden.

Das Gefühl oder unmittelbare Selbstbewußtsein bestimmt nun Schleiermacher näher als die Indifferenz des Denkens und Wollens. „Betrachten wir, bemerkt er, das Leben als eine Reihe, so ist es ein Uebergang aus Denken in Wollen und umgekehrt, beides in seinem relativen Gegensatze betrachtet. Der Uebergang ist das aufhörende Denken und das anfangende Wollen und dieses muß identisch sein. Im Denken ist das Sein der Dinge in uns gesetzt auf unsere Weise, im Wollen ist unser Sein in die Dinge gesetzt auf unsere Weise. Also sofern nicht mehr das Sein der Dinge in uns gesetzt wird, wird unser Sein in die Dinge gesetzt. Aber unser Sein ist das setzende und dieses bleibt im Nullpunkt übrig, also unser Sein als setzend in der Indifferenz beider Formen. Dies ist das unmittelbare Selbstbewußtsein = Gefühl, welches ist

1) verschieden von dem reflektirten Selbstbewußtsein = Ich, welches nur die Identität des Subjekts in der Differenz der Momente aussagt und also auf dem Zusammenfassen der Momente beruht, welches allemal ein vermitteltes ist,

2) verschieden von der Empfindung, welche das subjektive Persönliche ist im bestimmten Moment, also mittelst der Affection gesetzt. Von der Empfindung wird Niemand sagen, daß sie die Identität von Denken und Wollen sei, sondern sie ist nur das Keins von beiden. Im Gefühl sind wir uns die Einheit des Denkend wollenden und wollend denkenden Seins irgend wie, aber gleichviel wie bestimmt. In diesem also haben wir die Analogie mit dem transcendenten Grunde, nämlich die aufhebende Verknüpfung der relativen Gegensätze."

Das Gefühl, mit dem wir es hier zu thun haben, hat das Denken und Wollen zu seiner Voraussetzung. Indem es weder Denken noch auch Wollen ist, kann der Geist dasselbe nur dadurch sein, daß er sich als denkenden wie als wollenden negirt. Im Denken, wie im Wollen hat er ein Verhältniß zur Außenwelt; im Denken bezieht er sich auf dies.lbe als auf das Element, aus dem ihm sein bestimmter Inhalt herkommt; im Wollen auf dieselbe, als auf den Boden, auf dem er seinen Inhalt zu vollbringen und zu realisiren hat. Sich als denkenden, wie als wollenden negiren, heißt also für den Geist nichts Anderes, als sein Verhältniß zur Außenwelt aufgeben, und sich als reines In- und Beisichselbstsein setzen. Das Gefühl ist mithin die gegensatzlose Einheit, in die hinein der Geist die bestimmten und entgegengesetzten Richtungen des Wollens und

Denkens versenkt, gleichsam das Centrum, worin er beide, die Radien von entgegengesetzter Richtung, zurücklaufen läßt. Eingegangen in das Gefühl, ist das Denken nicht mehr verschieden von dem Wollen, das Wollen nicht mehr verschieden von dem Denken. Sie durchdringen sich hier beide bis zur Unterschiedslosigkeit, sind darin vollkommen indifferentiirt und neutralisirt. Das Gefühl ist aber nur die Negation des *wirklichen* Denkens und Wollens, keinesweges auch die Negation eines jeden nach seiner Potentialität und realen Möglichkeit. Wäre das Gefühl auch die Negation des möglichen Denkens und Wollens, so würde der Geist in die Unmöglichkeit versetzt sein, sich aus ihm heraus wiederum, entweder die Form des Denkens, oder die des Wollens zu geben. Indem der Geist aus der Form des Gefühls heraus in die Bestimmtheit des Denkens oder Wollens einzugehen vermag, so ist offenbar, daß das Gefühl den Keim und die reale Möglichkeit des Denkens wie des Wollens in sich aufbewahren und enthalten müsse. Sowie der Geist anhebt, den bestimmten Inhalt, mit dem er sich im Gefühle zur Unmittelbarkeit zusammengeschlossen, zu vergegenständlichen, fangen damit Denken und Wollen an, aus dem Gefühle hervorzubrechen. Bis zur vollendeten Vergegenständlichung bleibt es unentschieden, ob der Inhalt in die Form des Denkens oder Wollens eingehen wird. Vollkommne Vergegenständlichung des Inhaltes erheischen beide, das Denken, wie das Wollen. Ist der Act der Vergegenständlichung geschlossen, so tritt derjenige Act des Geistes ein, der dem vergegenständlichten Inhalte seine bestimmte Richtung giebt, entweder die aus dem Geiste hinaus in die Außenwelt, oder die aus der Außenwelt in

den Geist hinein d. h. tritt das bestimmte Wollen oder bestimmte Denken ein.

Wenn aber das Gefühl das Denken und Wollen nur der Möglichkeit und ganz und gar nicht der Wirklichkeit nach in sich schließt, so scheint eine naheliegende Consequenz die zu sein, daß der Geist in Form des Gefühls, ungeachtet der früheren Versicherung, daß das Gefühl einen rein geistigen Charakter habe, doch als vollkommen bewußtlos gesetzt werden müsse. Die Bewußtlosigkeit ist nichts Anderes als die Negation des wirklichen Denkens und Wollens oder die Negation jeder Vergegenständlichung des Inhaltes. Der Unterschied des Geistes vom Natürlichen liegt allein darin, daß jenem Bewußtsein zukommt, diesem nicht. Verläßt also nicht der Geist, wenn er in die Form des Gefühls eingeht, sich selbst, sinkt er nicht dadurch in die Categorie eines natürlichen Etwas hinunter? Scheint nicht dennoch der Vorwurf, der Schleiermacher von einem ihm entgegengesetzten philosophischen Standpunkte aus gemacht wurde, daß er eine thierische, keine geistige Form zur subjektiven Form des Absoluten gemacht habe, hinlänglich gerechtfertigt zu sein? Ist in dem Gefühle, mit dem wir es hier zu thun haben, eine vollkommne Bewußtlosigkeit gesetzt, welcher Unterschied läßt sich dann noch zwischen ihm und dem primitiven Gefühle angeben, welches letztere Schleiermacher selbst als den Zustand der thierischen Verworrenheit bezeichnete?

Es widerstreitet gänzlich der Ansicht Schleiermachers, daß der Geist in Form des Gefühls vollkommen bewußtlos sei. In seiner Dogmatik und überall substituirt er für den Ausdruck Gefühl den des unmittelbaren Selbstbewußtseins.

Bei Gelegenheit der Gleichstellung des Gefühls und des unmittelbaren Selbstbewußtseins bemerkt er in seiner Dogmatik (§. 3, 2): „Der Ausdruck Gefühl ist in der Sprache des gemeinen Lebens längst auf unserem Gebiet gebräuchlich; allein für die wissenschaftliche Sprache bedarf er einer genaueren Bestimmung und diese soll ihm durch das andere Wort (unmittelbares Selbstbewußtsein) gegeben werden. Nimmt also Jemand den Ausdruck Gefühl in einem so weiten Sinne, daß er auch bewußtlose Zustände darunter begreift, so soll er erinnert sein, daß von dieser Gebrauchsweise hier zu abstrahiren ist." Ist der Geist in Form des Gefühls nicht bewußtlos zu setzen, so darf auch die Auffassungsweise des Gefühls, nach der es aus seinem Begriffe alles wirkliche Denken und Wollen ausschließen soll, ferner nicht festgehalten werden. Es muß nun so bestimmt werden, daß es ein bereits beginnendes Denken, also auch eine beginnende Vergegenständlichung seines Inhaltes an sich selbst habe, oder, da das Gefühl stets aus dem Denken und Wollen herkommt, daß sich in seiner Negativität beider zugleich Denken und Wollen partiell noch erhalten haben, in der Negation eine partielle Vergegenständlichung des Inhaltes noch zurückgeblieben sei. Ohne Spuren des wirklichen Denkens einzuschließen, kann in der That auch das Gefühl in einem Menschen, der sich in seiner Entwicklung zum Standpunkt des vollen Bewußtseins und Selbstbewußtseins erhoben hat, nicht vorkommen. Es ist dem Geiste, der seine specifische Qualität, die des Wissens, ergriffen, unmöglich, sich dieser gänzlich wieder zu entkleiden, dem Geiste, der durch seine Freiheit zum Geiste geworden, un-

möglich, durch sich selbst wieder zur abstrakten Negation seiner selbst zu werden.

Hat aber das Gefühl die Spuren des wirklichen Denkens und Wollens in sich, so folgt mit Nothwendigkeit, daß, soweit beide in ihm gesetzt sind, ebensoweit in und an ihm auch die Gegensätzlichkeit, ohne die weder das Denken noch das Wollen gedacht werden konnte, gesetzt sein müsse. Es folgt, daß nur ein relatives, kein absolutes Heraustreten aus der Bestimmtheit und Gegensätzlichkeit von dem Geiste erreicht werden könne. Und für das Absolute, sofern es in das Gefühl aufgenommen wird, folgt, daß es auch in dieser Form, die das Denken und Wollen nicht gänzlich zu überwinden im Stande ist, soweit, als beide darin nicht überwunden sind, gegensätzlich und relativ gesetzt sein müsse.

Nunmehr muß auch die obige Definition des Gefühls, daß es die schlechthin unterschiedslose und unmittelbare Einheit oder die Indifferenz von Denken und Wollen sei, partiell zurückgenommen werden. Ist im Gefühle schon oder noch wirkliches Denken oder Wollen gesetzt, so kann seine Einheit beider keine absolute und keine unterschiedslose, sondern nur eine relative und zugleich noch in sich unterschiedene sein. Als diese relative Einheit faßt Schleiermacher das Gefühl auch stets auf. „Wir haben, bemerkt er, den transcendenten Grund nur in der relativen Identität des Denkens und Wollens, nämlich im Gefühl. Wir haben keine andere Identität von beiden als das Gefühl, welches im Wechsel als das letzte Ende des Denkens auch das erste des Wollens ist, aber immer nur relative Identität, dem einen näher als dem andern." „Im Gefühl, heißt es an einer andern Stelle, ist die unmittelbare, wenn

auch nur relative Identität des Denkens und Wollens. Relative darum, weil man immer von einem zum andern übergeht. Bald ist das eine das primitive und das andere dann das secundäre, bald umgekehrt."

Schleiermacher bleibt auch dabei nicht stehen, mit dem Gefühle nur die Spuren des wirklichen, entweder des in das Gefühl zurückgehenden oder des darin anhebenden Denkens und Wollens verträglich zu finden. Selbst wenn Denken und Wollen in ihrer ganzen Kraft und Bestimmtheit hervorgetreten sind, soll mit ihnen zugleich das Gefühl vorhanden sein können. Daß das Gefühl mit dem wirklichen Denken und Wollen zugleich bestehen könne, sucht er selbst logisch, aus dem Begriffe des Gefühls, wie dem des Denkens und Wollens, zu rechtfertigen. Es giebt kein Denken ohne Wollen, wie umgekehrt kein Wollen ohne Denken. Ist jedes Denken an ihm selbst die Einheit seiner und des Wollens und jedes Wollen die Einheit seiner und des Denkens, so müssen Denken und Wollen so gewiß das Gefühl an sich und in ihrer Begleitung haben, als grade die Einheit von Denken und Wollen das Gefühl ist. Wo Einheit von Denken und Wollen ist, da muß auch das Gefühl sein, welches nichts als diese Einheit ist. „Das unmittelbare Selbstbewußtsein (Gefühl), sagt Schleiermacher, ist aber nicht nur im Uebergang (aus Denken in Wollen oder umgekehrt), sondern sofern Denken auch Wollen ist und umgekehrt, muß es auch in jedem Moment sein. Und so finden wir auch das Gefühl als beständig jeden Moment, sei er nun vorherrschend denkend oder wollend, immer begleitend. Es scheint zu verschwinden, wenn wir ganz in einer Anschauung oder in einer Handlung aufgehen; aber

es scheint nur. Es ist aber auch immer nur begleitend. Es scheint bisweilen allein hervorzutreten und darin Gedanke und That unterzugehen; aber dies scheint nur; es sind immer Spuren des Wollens und Keime des Denkens oder umgekehrt beides, wenn auch wieder scheinbar verschwindend, darin mitgesetzt." Auch in seiner Dogmatik faßt Schleiermacher das Gefühl so auf, daß es neben dem wirklichen Denken oder Wollen zugleich bestehen könne. Er geht hier sogar noch weiter. Wenn er es in der eben angeführten Stelle aus der Dialektik das Denken oder Wollen begleiten läßt, so soll es nach der Dogmatik, auch ohne begleitendes zu sein, also als ein vollkommen unabhängiges Dasein neben dem Denken und Wollen bestehen können. „Jedem, bemerkt er, wird eine doppelte Erfahrung zugemuthet. Einmal daß es Augenblicke giebt, in denen hinter einem irgendwie bestimmten Selbstbewußtsein alles Denken und Wollen zurücktritt; dann aber auch daß bisweilen dieselbe Bestimmtheit des Selbstbewußtseins während einer Reihe verschiedenartiger Acte des Denkens und Wollens unverändert fortdauert, mithin auf diese sich nicht bezieht und sie also auch nicht im eigentlichen Sinne begleitet."

Wenn das Gefühl das Denken oder Wollen begleitet, so ist offenbar in ihm derselbe Inhalt wie im Denken oder im Wollen gesetzt. Die Form nur, wie dieser Inhalt im Denken und Wollen und wie derselbe im Gefühle gesetzt ist, wird eine verschiedene sein müssen. Im Denken und Wollen hat der Inhalt die Form der Gegenständlichkeit für den Geist, im Gefühle die der unmittelbaren Einheit mit dem Geiste. In der Behauptung, daß das Gefühl stets das

Denken und Wollen begleite, ist daher dies ausgesprochen, daß der Geist in Beziehung auf einen bestimmten Inhalt in sich die Lebendigkeit und die Bewegung sei, aus der einen Form unausgesetzt in die andere überzugehen, die Gegenständlichkeit in die Unmittelbarkeit und diese wieder in die Gegenständlichkeit umzuwandeln. Wenn die Form der Gegenständlichkeit den Geist fortwährend in sich spaltet und in eine abstrakte Gegensätzlichkeit hineinreißt, restituirt sich dagegen der Geist in Form der Unmittelbarkeit stets als gegensatzlose Einheit, setzt und bethätigt er sich darin fortwährend als Harmonie und reine Gleichheit mit sich selbst.

Indem sich im Gefühl, nur in anderer Form, ganz derselbe Inhalt findet, der entweder im Denken oder im Wollen gesetzt ist, der Inhalt des Denkens aber in ganz anderer Weise sich auf den Geist bezieht, als der des Wollens, so wird sich die Verschiedenheit dieser Beziehung auch im Gefühle, ohne daß dadurch die identische Form seiner Unmittelbarkeit beeinträchtigt wird, geltend machen und ausprägen müssen. Der Inhalt des Denkens kommt dem Geiste von Außen, der des Wollens aus ihm selber her. Sofern sich der Geist auf den Inhalt des Denkens bezieht, bezieht er sich auf etwas Fremdes und von ihm Verschiedenes, sofern hingegen auf den des Wollens, bezieht er sich auf das Seinige, auf das mit sich Identische. Der Inhalt des Denkens ist ein Bestimmtsein des Geistes durch die Dinge; die Dinge sind das ursprünglich thätige und auf den Geist einwirkende Princip. Dagegen ist der Inhalt des Wollens rein das Produkt des Geistes, ein Produkt, was die Bedeutung und Bestimmung hat, sich an den Dingen thätig zu erweisen, auf sie einzuwirken, sie zu bestimmen. Im

Denken ist der Geist passiv und abhängig, im Wollen thätig und frei. Dieser Charakter der Abhängigkeit und Freiheit, den der Geist durch die Verschiedenheit des entweder dem Denken oder dem Wollen angehörigen Inhaltes erhält, geht, indem der Geist aus der gegenständlichen Form heraustritt, auch in die unmittelbare Form, in das Gefühl über. Das Gefühl, welches das Denken begleitet, ist Abhängigkeitsgefühl, das hingegen, welches das Wollen begleitet, Freiheitsgefühl. Im Abhängigkeits- wie im Freiheitsgefühle ist der Geist unmittelbarer Zusammenschluß mit einem bestimmten Inhalte, in jenem mit einem Inhalte, der ein Bestimmtsein durch ein Aeußeres ist, in diesem mit einem solchen, der ein Aeußeres bestimmen soll. — Indem sich der Geist im Gefühle mit dem jedesmaligen Inhalte nach dessen Totalität unmittelbar zusammenschließt, schließt er sich damit nothwendig auch mit der entweder bestimmenden oder mit der determinirten Seite desselben zusammen. Dadurch aber, daß entweder die bestimmende oder die determinirte Seite mitgefühlt wird, erhält das Gefühl die Bestimmtheit entweder des Freiheits- oder die des Abhängigkeitsgefühls. — Es kann hiernach scheinen, als ob der Geist in Beziehung auf die äußeren Gegenstände nur ein Abhängigkeitsgefühl, durchaus kein Freiheitsgefühl haben könne. Aber nothwendig muß er in Beziehung auf sie auch ein Freiheitsgefühl haben können. Ist es der Inhalt des Wollens, wodurch er zum Freiheitsgefühle gelangt, so muß er im Verhältnisse zu ihnen so gewiß ein Freiheitsgefühl haben können, als er die Fähigkeit besitzt, den gewollten Inhalt in sie einzuführen und denselben in ihnen sich zur Anschauung zu bringen. Sobald der Geist in den äußeren Dingen

seine Zwecke realisirt hat, stehen sie ihm nicht mehr als ein absolut Anderes und Fremdes gegenüber; nur noch partiell sind sie für ihn ein Fremdes, partiell bezieht er sich in ihnen auf sich selbst, tritt ihm aus ihnen heraus sein eigenes Sein entgegen. Da aber, wo sich der Geist zu einem Bestimmten, als zu einem solchen verhält, das aus ihm hergekommen ist, hat er ein Freiheitsgefühl, ein Abhängigkeitsgefühl entsteht in ihm einem solchen Bestimmten gegenüber, was ein schlechthin selbständiges und von ihm unabhängiges Dasein hat. Es leuchtet ein, daß der Geist den sinnlichen Dingen gegenüber weder ein absolutes Abhängigkeits- noch auch ein absolutes Freiheitsgefühl haben könne. Ein absolutes Abhängigkeitsgefühl könnte er nur einem solchen Sein gegenüber haben, was er schlechterdings nicht durch seinen Willen zu bestimmen vermöchte, ein absolutes Freiheitsgefühl einem solchen Sein gegenüber, was total sein Produkt, schlechterdings ein durch ihn gewordenes wäre. Da er auf das einzelne äußere Sein durch seinen Willen einzuwirken vermag, aber auch für seine Einwirkungen das Vorhandensein desselben voraussetzen muß, so trägt sowohl sein Abhängigkeits- als auch sein Freiheitsgefühl einen relativen Charakter an sich. Aus dem Begriffe des relativen Abhängigkeits- und Freiheitsgefühls folgt, daß das Verhältniß, was zwischen dem Geiste und den Dingen besteht, das der Wechselwirkung sei. Soviel Abhängigkeit auf die Seite des Geistes kommt, soviel Einwirkung, Thätigkeit und also auch Freiheit (Selbstthätigkeit und Freiheit sind ja bei Schleiermacher identische Begriffe) erhalten die Dinge, und umgekehrt, soviel Freiheit auf die Seite des Geistes kommt, ebensoviel Abhängigkeit erhalten dadurch die Dinge.

Ein relatives Freiheitsgefühl bleibt dem Geiste, auch wenn es nicht ein bestimmtes sinnliches Sein, sondern die einheitliche Totalität der sinnlichen Dinge, die Welt, ist, wozu er sich in ein Verhältniß setzt. Nur das absolute Abhängigkeitsgefühl schließt jedes Freiheitsgefühl aus; ein absolutes Abhängigkeitsgefühl kann der Geist der Welt gegenüber nicht haben. Er kann dies einmal deswegen nicht haben, weil die Welt, zu der er sich verhält, ihn selbst mit einschließt. Sie ist ihm also kein absolutes Andere, sondern immer nur ein solches Andere, worin er zugleich sich auf sich selbst bezieht und in Beziehung worauf er, sofern er sich darin auf sich bezieht, das Gefühl der Gleichheit haben muß. Gleichheitsgefühl und absolutes Abhängigkeitsgefühl schließen aber einander aus. Wo das Gleichheitsgefühl Realität haben kann, da vermag neben ihm höchstens nur ein relatives Abhängigkeitsgefühl Platz zu finden. Zweitens kann der Geist ein absolutes Abhängigkeitsgefühl der Welt gegenüber deswegen nicht haben, weil ja diese auch die unendliche Vielheit desjenigen Seins einschließt, auf welches er durch seinen Willen einwirkt und in Beziehung worauf er also ein Freiheitsgefühl haben muß. Mit dem Freiheitsgefühl ist kein absolutes, sondern nur ein relatives Abhängigkeitsgefühl verträglich.

Hiernach, scheint es, sind wir zu der Folgerung berechtigt, daß die Realität eines absoluten Freiheits- wie eines absoluten Abhängigkeitsgefühls zu den Unmöglichkeiten gehöre. Indessen gehört nach Schleiermacher nur das erstere zu denselben, nicht ebenso das letztere. Jenes soll es nicht geben können, weil kein Sein existirt, welches absolut und nach seiner Totalität durch den Geist gesetzt ist.

Jedes Setzen und Sichbethätigen des Geistes hat ein Sein, woran es sich bethätigt, zu seiner Voraussetzung; das Setzen ist nur Setzen am Vorausgesetzten. Ein Gesetztes, was an ihm selbst zugleich ein Vorausgesetztes ist, kann nur ein relatives, kein absolutes Freiheitsgefühl zur Folge haben. — Ein absolutes Abhängigkeitsgefühl aber würde es nicht geben können, wenn das weltliche Sein das einzige Sein wäre. Weder das bestimmte weltliche Sein, noch auch die einheitliche Totalität desselben, vermag ein solches zu bewirken. Außer dem weltlichen Sein existirt aber noch das Sein des Absoluten und in Beziehung auf dieses kann der Geist nur das Gefühl der absoluten oder schlechthinigen Abhängigkeit haben.

Setzen wir einmal das absolute Abhängigkeitsgefühl als Realität, so führt uns die Analyse desselben auf das Sein Gottes und zwar auf dasselbe so, wie sein Begriff von Schleiermacher aufgefaßt und von uns im Vorigen angegeben ist. Ein absolutes Abhängigkeitsgefühl ist von einem solchen Sein nicht möglich, was entweder ein bestimmtes oder auch die Totalität des bestimmten Seins ist. Jedes bestimmte Sein hat anderes Sein außer sich, von dem es unterschieden und dem es entgegengesetzt ist. Jedes Sein aber, was ein unterschiedenes und entgegengesetztes Sein außer sich hat, ist ebensosehr durch dieses bestimmbar, wie es auf dasselbe bestimmend einwirken kann. Von einem Sein, was bestimmbar ist d. h. in Beziehung worauf es ein Freiheitsgefühl geben kann, ist ein absolutes Abhängigkeitsgefühl unmöglich. Das Sein also, im Verhältnisse zu welchem das absolute Abhängigkeitsgefühl Realität haben soll, darf kein entgegengesetztes Sein sein. Kein gegen

ein Anderes bestimmtes und kein nach Außen entgegengesetztes ist nun das Sein, welches die Totalität des bestimmten Seins ist. Aber auch von diesem ist das absolute Abhängigkeitsgefühl unmöglich, weil dies Sein, wie schon erwähnt, einerseits ja auch das Sein, welches sich abhängig fühlt, und andererseits das Sein, in Beziehung worauf das sich abhängig fühlende Sein ein Freiheitsgefühl hat, miteinschließen müßte. Selbst wenn wir uns die Totalität des bestimmten Seins in der höchsten Form denken, in der sie überhaupt nur gedacht werden kann, nämlich nicht als bloßen Inbegriff, sondern als die absolute, in Weise wirklicher Allgemeinheit existirende Kraft, ist dennoch von ihr ein absolutes Abhängigkeitsgefühl unmöglich. Das der Kraft gegenüberstehende Sein ist die Erscheinung. So gewiß die Erscheinung abhängig ist von der Kraft und also auch, sofern sie als geistig vorgestellt wird, das Gefühl dieser Abhängigkeit haben muß, ebenso gewiß ist es, daß sie von der Kraft ein absolutes Abhängigkeitsgefühl aus dem Grunde nicht haben kann, weil ja auch nicht minder sie die Kraft bedingt, als sie durch diese bedingt wird. Auch die Kraft ist, wie wir dies früher nachgewiesen haben, abhängig von der Erscheinung; nämlich nur erst dadurch, daß sie erscheint, ist die Kraft Kraft. Die Erscheinung ist es, wodurch die Kraft zum Range der Kraft erhoben wird; die Erscheinung ist also ein auf den Grund, aus dem es hergeflossen ist, zurückwirkendes Gewirktes. Das Sein, von dem es ein absolutes Abhängigkeitsgefühl geben soll, muß so beschaffen sein, daß es die absolute Unmöglichkeit enthält, bestimmt zu werden und Einwirkungen zu erfahren. Nur im Verhältnisse zu einem solchen Sein, was schlech-

terdings nicht bestimmt und worauf schlechterdings nicht eingewirkt werden kann, ist jedes Freiheitsgefühl undenkbar. Alles Sein nun, was in sich bestimmt ist, ist auch bestimmbar; auch wenn dies in sich bestimmte Sein das absolut allgemeine Sein ist, es wird selbst durch diese Allgemeinheit nicht von der Bestimmbarkeit und Leidensfähigkeit befreit. Ein in sich bestimmtes Sein bietet eben in seinen Bestimmtheiten Seiten dar, die berührt und getroffen werden können; es enthält in diesen Seiten die Unfähigkeit und Unmöglichkeit, sich der Einwirkungen zu erwehren. Ein in sich bestimmtes Sein muß sich Bestimmtheiten gefallen lassen; Einwirkungen sind ja aber nichts Anderes als Bestimmtheiten, die in es gesetzt und an ihm verwirklicht werden. Das Sein also, in Beziehung worauf es gar kein Freiheitsgefühl geben, oder von dem ein absolutes Abhängigkeitsgefühl möglich sein soll, darf kein in sich bestimmtes sein; es muß das in sich bestimmungs- und unterschiedslose, das schlechthin unmittelbare und sich selbst gleiche Sein, es muß in sich die absolute Indifferenz sein. Nun das Sein, was einerseits kein nach Außen unterschiedenes und entgegengesetztes, sondern im Gegentheil über die ganze Sphäre erhaben ist, innerhalb deren der Gegensatz seine Berechtigung hat, und was sich andererseits durch den Charakter seiner innern Unterschiedslosigkeit und abstrakten Sichselbstgleichheit von jedem andern Sein, insonderheit von der allgemeinen Welteinheit unterscheidet, — dies Sein ist allein das Absolute, ausschließlich das Sein Gottes.

Das absolute Abhängigkeitsgefühl hat also so gewiß Realität, als der Gottheit Realität zukommt. Haben wir früher erkannt, daß die einzige subjektive Form, worin die

Gottheit vollziehbar und direkt gegenwärtig sein kann, nur das Gefühl sein könne, so haben wir nunmehr auch den bestimmten Charakter dieses Gefühls, seine es von allen sonstigen Gefühlen abgrenzende Unterschiedenheit, seine ihm eigenthümliche Wesenheit aufgefunden; dies Gefühl ist allein das absolute oder schlechthinige Abhängigkeitsgefühl.

Es kann nicht auffallen, wenn mit dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle Schleiermacher die Religion zusammenfallen läßt. Die Religion, ganz allgemein bestimmt, ist die Beziehung des Menschen auf Gott. Wie Schleiermacher den Begriff der Gottheit festgesetzt hat, ist keine andere Beziehung des Menschen auf sie als diejenige möglich, welche in dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle ausgesprochen, oder vielmehr unmittelbar dieses selbst ist. Der Mensch bezieht sich direkt auf die Gottheit nur im Gefühle, nicht im Wissen und im Wollen; das Gefühl ist die einzige Form, in der das Absolute seinem Begriffe gemäß, d. h. gegensatzlos gesetzt sein kann. Aber ist das Gefühl nicht das der schlechthinigen Abhängigkeit, sondern ein relatives Abhängigkeits- oder relatives Freiheitsgefühl, so bezieht sich der Mensch auch im Gefühle nicht auf die Gottheit. Er mag glauben, sich auf dieselbe zu beziehen; in Wahrheit aber berührt und trifft er sie nicht. So lange der Mensch der Gottheit gegenüber noch ein Freiheitsgefühl hat, nimmt er sie ganz so, wie das, was ihre Negation und ihr Gegentheil ist, wie ein sinnliches Etwas. Er hat daher auch in diesem Gefühle nicht eigentlich sie, sondern nur ihr Gegentheil, er hat ein falsches und untergeschobenes Objekt. Er vermeint sich mit der Unendlichkeit zusammenzuschließen und umarmt nur ein endliches und irdisches

Etwas. Wohl also ist das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl so gewiß Religion, als die Religion die Beziehung des Menschen auf die Gottheit ist; das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl ist die einzig mögliche und wirkliche Beziehung auf die Gottheit. Religiös ist mithin der Mensch dann, wenn er aus dem Wechselverkehr heraus, in dem er mit der Welt steht, sich in die Stille seines Insichseins, die Ruhe seines unmittelbaren Selbstbewußtseins zurückzieht und hier nur von dem Gefühle der schlechthinigen Bedingtheit seiner ganzen Kraft, der absoluten Abhängigkeit seines ganzen Daseins durchdrungen und beseelt wird.

Das Gefühl, zeigten wir früher, sei die Form des Geistes, worin dieser die Gegensätzlichkeit, in die er durch sein Wissen und Wollen gespalten ist, bewältige und sich als siegende Einheit bethätige. Wir bemerkten, daß für den Geist in Form des Gefühls die Gegensätzlichkeit deswegen aufgehört habe, weil er sich in derselben auf seinen Inhalt nicht gegenständlich beziehe. Vergegenständlichung des Inhaltes und Entgegengesetztsein desselben hing aufs Genaueste zusammen. Jetzt, nachdem wir den Begriff des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls gefunden haben, müssen wir sagen, daß in der wahrsten Weise allein in ihm, nicht schon in jedwedem Gefühle, alle Gegensätzlichkeit überwunden sei. Jedes sonstige Gefühl hat einen bestimmten Inhalt, nur ist dieser Inhalt wegen Mangels der Vergegenständlichung nicht in seiner Bestimmtheit gesetzt. Der Geist in Form des Gefühls bezieht sich also immer doch auf einen Inhalt, der an sich und der realen Möglichkeit nach ein bestimmter und gegensätzlicher ist. Und wie der Inhalt in jedem sonstigen Gefühle an sich ein bestimmter ist, ebenso

ist auch das fühlende Subjekt, das Ich, an sich und der Potenz nach ein bestimmtes. Etwas ist ein bestimmtes überhaupt so lange, als es nicht Totalität ist. In keinerlei Weise aber läßt sich von dem Ich, sofern es sich auf einen bestimmten Inhalt bezieht, oder einem bestimmten Inhalte gegenüber gedacht wird, behaupten, daß es Totalität sei. Ganz anders verhält es sich dagegen mit dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl. In ihm hat einmal der gefühlte Gegenstand aufgehört, ein an sich bestimmter und der Gegensätzlichkeit angehöriger zu sein und zweitens ist bei näherer Betrachtung auch das Ich nicht mehr ein bestimmtes, sondern wirkliche Totalität. Das Erste, daß der Gegenstand auch an sich kein bestimmter und gegensätzlicher mehr sei, versteht sich von selbst; der Gegenstand ist das Absolute, dessen Begriff ja in der Erhabenheit über alle Gegensätzlichkeit besteht. Das Zweite, daß das Ich in dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle wirkliche Totalität sei, verdient eine nähere Erwägung. Diese Erwägung ist um so nöthiger, als unter dieser Totalität nicht etwa nur die Totalität des Ich, sondern die Totalität überhaupt zu verstehen ist. Die Totalität des Ich ist nur relative Totalität und hat die Totalität des natürlichen Seins sich zur Seite. Die Totalität überhaupt ist die Einheit dieser beiden Totalitäten. Die Behauptung ist, daß das Subjekt, was sich schlechthin abhängig fühlt, in diesem Gefühle seiner schlechthinigen Abhängigkeit die Totalität, als die Einheit dieser beiden Totalitäten, also die Welt überhaupt repräsentire. In die schlechthinige Abhängigkeit des Subjekts soll die schlechthinige Abhängigkeit alles übrigen Seins mit eingeschlossen, in derselben mit einbegriffen sein. „Diese

Aufhebung der Gegensätze, bemerkt Schleiermacher, könnte aber nicht unser Bewußtsein sein, wenn wir uns selbst darin nicht ein bedingtes und bestimmtes würden. Aber nicht bedingt und bestimmt durch etwas selbst im Gegensatze begriffenes; denn insofern sind darin die Gegensätze nicht aufgehoben, sondern durch dasjenige, worin allein das denkend wollende und wollend denkende mit seiner Beziehung auf alles Uebrige Eins sein kann, also durch den transcendenten Grund selbst. Diese transcendente Bestimmtheit des Selbstbewußtseins nun ist die religiöse Seite desselben oder das religiöse Gefühl und in diesem also ist der transcendente Grund oder das höchste Wesen selbst repräsentirt. Sie ist also insofern als in unserem Selbstbewußtsein auch das Sein der Dinge, wie wir selbst, als wirkendes und leidendes gesetzt ist, also sofern wir uns dem Sein der Dinge und dieses uns identificiren; also als Bedingtheit alles Seins, welches in den Gegensatz der Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit verflochten ist d. h. als allgemeines Abhängigkeitsgefühl."

Die Behauptung, daß in dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle das Subjekt Repräsentant der Welt sei, scheint der nächsten und unmittelbarsten Reflexion über das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl zu widersprechen. Dies scheint im Subjekte nur dadurch zum Dasein zu kommen, daß dasselbe sich von dem es umgebenden weltlichen Sein abkehrt, seinen Zusammenhang damit unterbricht und in die weltlose Stille seines Gemüthes einkehrt. Wie kann es Repräsentant der ganzen Welt sein, wenn sein Thun grade

darin besteht, sich gegen die übrige Welt zu isoliren, aus derselben in seine abgesonderte Einzelheit hineinzuflüchten. Um in den Zustand des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls hineinzukommen, muß das Subjekt allerdings von der ihm zur Seite stehenden übrigen Welt abstrahiren; aber es muß zu diesem Zwecke nicht minder auch von sich abstrahiren. Es darf nicht dabei stehen bleiben, sich in seiner Isolirung und in seinem Gegensatze gegen die übrige Welt festzuhalten; so lange es sich in sich der Welt gegenüber fixirt, hat es noch keine Beziehung zur Gottheit gewonnen. Indem sich das Subjekt auf die Gottheit bezieht, kehrt sich sein Blick auch von seinen eigenen Besonderheiten ab; die Gottheit ist ihm alle Gegenständlichkeit; an seinen, seine Eigenthümlichkeit constituirenden, bestimmten Seiten und Gedanken nimmt es kein Interesse mehr. Das Subjekt ist sich, sofern es sich auf die Gottheit bezieht, nicht mehr das so und so bestimmte; alle seine eigenen Bestimmtheiten sind für es ebenso untergegangen und verschwunden, wie die übrigen weltlichen Bestimmtheiten. Aber ist sich im Angesichte der Gottheit das Subjekt nicht mehr ein so und so bestimmtes, so kann es nur ein Endliches überhaupt sein. Als Endliches überhaupt aber steht es nicht mehr ausschließend der übrigen Welt gegenüber; als Endliches überhaupt stellt es in sich die Bestimmtheit dar, die die gemeinsame Bestimmtheit seiner und alles übrigen weltlichen Seins ist; als Endliches ist es also wirklich Repräsentant der ganzen Welt. Um sich auf die Gottheit zu beziehen, muß also das Subjekt die Totalität der Bestimmtheiten, worin seine eigenen mit einbegriffen sind, negirt haben; das Sein, was in und aus dieser Negation der Bestimmtheiten und Unterschiede

zurückbleibt, ist nur die bestimmungs- und unterschiedslose Endlichkeit.

Die Einsicht, daß das Subjekt des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls in der That Repräsentant der Welt sei, können wir auch noch in anderer Weise gewinnen. Das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott schließt absolut jedes Freiheitsgefühl aus. Das Subjekt kann der Gottheit gegenüber nicht frei sein, weil es auf dieselbe nicht einzuwirken vermag. Nur wo Selbstthätigkeit ist, die auf ein Anderes übergeht und dasselbe bestimmt, ist Freiheit. Aber ist vor der Gottheit die Freiheit des Subjektes gebrochen, so ist damit auch die Selbstthätigkeit und Freiheit alles übrigen weltlichen Seins gebrochen. Die Selbstthätigkeit und Freiheit des übrigen Seins ist nicht größer und intensiver, als die des Subjektes. Da, wo die Freiheit des letzteren nicht zu bestehen vermag, kann auch die des ersteren keinen Bestand haben. Das Schicksal der einen ist zugleich das der andern. In der einen ist völlig und ganz auch die andere repräsentirt und negirt. In die schlechthinige Abhängigkeit des Subjekts ist mithin die schlechthinige Abhängigkeit der gesammten Welt eingeschlossen.

Als die Wissenschaft des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls bestimmt Schleiermacher die Dogmatik. Nach dem, wie der Begriff des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls bestimmt ist, scheint die Frage nicht unpassend zu sein, ob eine Wissenschaft desselben möglich sei. Wissenschaft und schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl scheinen ganz widersprechende Begriffe zu sein. Zum Begriffe der Wissenschaft

gehört eine unendliche Vielheit, eine Fülle bestimmten Inhaltes; sie selbst ist nichts Anderes, als das System desselben. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl scheint jede Vielheit bestimmten Inhaltes von sich auszuschließen. Seine beiden Seiten sind Gott und die im Subjekte repräsentirte Welt. Daß die Seite Gottes jede Vielheit bestimmtes Inhaltes von sich ausschließe, ist wiederholt ausgesprochen und im Vorigen auch bewiesen worden. Aber auch die Seite der Welt, wie sie im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle gesetzt ist, scheint das Gegentheil des unterschiedenen und konkreten Inhaltes zu sein. Die Welt ist ja nur als Endlichkeit überhaupt darin gesetzt; die Endlichkeit überhaupt drückt die Gemeinsamkeit alles bestimmten und unterschiedenen weltlichen Seins aus; sie ist als diese Gemeinsamkeit die Abstraktion von dem Sein in seiner Bestimmtheit, die Negation desselben in seiner Unterschiedenheit. Woher also, wenn es eine Wissenschaft vom schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle geben soll, entnimmt die Wissenschaft ihren Inhalt?

Der Wissenschaft steht das Recht der Analyse frei. Durch Anwendung der Analyse bringt sie es auch in dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle und aus ihm heraus zu einem Inhalte. Die Seite Gottes schließt freilich auch die Analyse aus; nicht so aber die Seite der in dem Subjekte repräsentirten und in dem Begriffe der Endlichkeit zusammengefaßten Welt. Wenn schon beide Seiten des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls keine wirkliche Bestimmtheit und Unterschiedenheit einschließen, so unterscheiden sie sich doch sehr wesentlich darin, daß die Seite der Endlichkeit die Möglichkeit bestimmten Seins enthält, die Seite Got-

tes auch diese Möglichkeit ausschließt. Enthält die Seite der Welt die Möglichkeit eines unendlich vielfachen und bestimmten Seins, so kann durch die Analyse diese Möglichkeit in Wirklichkeit umgewandelt werden. Gegenstand und Inhalt der Dogmatik ist hiernach die Betrachtung 1) der Welt im Allgemeinen, 2) der Welt im Besondern oder in ihren wesentlichen Theilen, wie sie auf die Gottheit bezogen ist, in einem Verhältnisse zu derselben steht. Das Verhältniß, was die Welt im Besonderen oder in ihren Theilen zu Gott hat, kann natürlich kein anderes als das sein, was sie im Allgemeinen zu ihm hat. Wenn sie überhaupt von Gott schlechthin abhängig ist, muß sie es auch in ihren Theilen sein und hat sie in ihrer Allgemeinheit die schlechthinige Abhängigkeit zu ihrem Wesen, so haben dieselbe auch ihre Theile zu ihrem Wesen. Die beiden wesentlichen Hälften, worin sich die Welt dirimirt, sind der subjektive Geist und die Natur. So gewiß die Beziehung auf die Gottheit die höchste Form des Geistes darstellt, ebenso gewiß muß das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl den höchsten Standpunkt der Entwicklung des Geistes ausdrücken. Ihm, als dem höchsten Standpunkte, gehen andere niedere Standpunkte, als seine Bedingungen und Möglichkeiten, voran. Die Dogmatik muß diese Bedingungen in ihrer Stufenfolge angeben und aus ihnen heraus das sucessive Werden des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls aufzeigen. Die Natur kann zum Gefühle ihrer schlechthinigen Abhängigkeit nur in dem Geiste kommen. Die Dogmatik hat sie daher nicht an und für sich, sondern nur in ihrer Beziehung zum Geiste und dem von diesem zu erreichenden höchsten Standpunkte zu betrachten. Die Natur hat in der Dogmatik so-

viel Werth und so viel Bedeutung, als sie in sich selbst Mitbedingungen zur Verwirklichung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls enthält. Ohne Natur gelangt der Geist nicht zum Bewußtsein und Selbstbewußtsein; ohne Bewußtsein und Selbstbewußtsein ist kein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl möglich. — Wie Natur und Geist von der Dogmatik so dargestellt werden müssen, daß sie die reale Möglichkeit des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, als ihres Wesens, enthalten, so hat die Dogmatik weiter nachzuweisen, daß auch die bestimmten Seiten, sowohl die der Natur als auch die des Geistes nichts der schlechthinigen Abhängigkeit Widerstreitendes enthalten können. Ist der Geist überhaupt schlechthin abhängig von Gott, so muß es auch jede bestimmte geistige Erscheinung sein. Selbst das Uebel und das Böse muß sich auf die schlechthinige Abhängigkeit von Gott zurückführen lassen.

Wir sehen, die Dogmatik erhält dadurch eine Mannigfaltigkeit des Inhaltes, daß die Seite im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl, welche sich schlechthin abhängig fühlt, nämlich die Welt, nicht in ihrer Allgemeinheit belassen, sondern in ihre Besonderungen, von denen die einen wieder einen allgemeineren, die andern einen mehr besonderen Charakter an sich tragen, zerlegt wird. Die Seite Gottes, sofern sie alle Bestimmtheiten und Unterschiede von sich ausschließt, muß natürlich stets dieselbe sein; sie drückt stets das Woher der schlechthinigen Abhängigkeit, also nichts Anderes für die besonderen Seiten der Welt aus, wie für die Welt im Allgemeinen. Inhalt der Dogmatik sind also, wollen wir es kurz bezeichnen, die hinsichtlich ihrer Aus-

gangspunkte verschiedenen, aber alle Einen Zielpunkt verfolgenden Beziehungen der Welt auf Gott.

Durch Analyse also der im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle gesetzten Gesammtenblichkeit oder einheitlichen Welt erhält die Wissenschaft der Dogmatik ihren Inhalt. Im Sinne Schleiermachers müssen wir behaupten, daß die Wissenschaft, um es zu einem bestimmten Inhalte zu bringen, auch selbst diese Analyse nicht nöthig habe. Eine nähere Betrachtung wird zeigen, daß das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl die Bestimmtheit und den Unterschied, den wesentlichen Zweck der Analyse, bereits an sich selbst habe. Um es zu einem bestimmten Inhalte zu bringen, hat die Wissenschaft nichts weiter zu thun, als das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl so zu nehmen, wie es ist und sich selbst darbietet. Aber wiefern hat das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl die Bestimmtheit an sich selbst? Es ist dem Subjekte nach Schleiermacher unmöglich, in dem Maaße von den Bestimmtheiten der Welt und seinen eigenen zu abstrahiren, daß es die reine ununterschiedene Endlichkeit, die in sich schlechterdings nicht specificirte Welt darstellt. Jede Abstraktion hat nur einen relativen Charakter; jede läßt also unüberwindbare Bestimmtheiten zurück. Oder, was hiermit ganz identisch ist, das Subjekt ist nicht im Stande, in dem Maaße reines Gefühl zu sein, daß es alles Denken und Wollen gänzlich in sich zu unterdrücken vermöchte. Soweit aber das Gefühl Denken und Wollen in sich nicht zu negiren vermag, soweit ist in ihm ein bestimmter Inhalt als bestimmter, sei es wie im Denken ein bestimmter weltlicher Gegenstand, oder wie im Wollen ein bestimmter Zweck gesetzt. Das, was vom Gefühle über-

haupt gilt, gilt auch von dem schlechthinigen Abhängigkeits-gefühle. Auch in diesem sind entweder noch bestimmte Gegenstände oder bestimmte in Handlungen überzugehende Zwecke mitgesetzt. Weit entfernt also, daß sich das Subjekt nur aus der abstrakten Stille des Gefühls auf die Gottheit bezieht, bezieht es sich vielmehr auf dieselbe zugleich von einem bestimmten in seinem Gefühle mit vorhandenen Inhalte. „Wie ist es nun, fragt Schleiermacher, mit dem Haben (des Absoluten) im religiösen Bewußtsein? Allerdings ist in demselben das Absolute, aber nicht an und für sich, wie wir es in der Speculation suchten, sondern immer an einem andern, an einem Bewußtsein des Menschen von sich selbst, von bestimmten menschlichen Verhältnissen u. s. w. Wollen wir das Bewußtsein Gottes isoliren, so gerathen wir in ein bewußtloses Brüten und wir müssen immer sagen, das Bewußtsein Gottes sei um so lebendiger, je lebendiger ein anderes dabei ist. Im religiösen Bewußtsein, wenn es in seiner Natur bleibt und nicht damit experimentirt wird, ist das Bestreben, das Bewußtsein Gottes zu isoliren, gar nicht; der religiöse Mensch hat kein Arg daraus, das Bewußtsein Gottes nur zu haben an dem frischen und lebendigen Bewußtsein eines Irdischen." Auch in seiner Dogmatik weis't Schleiermacher darauf hin, daß das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl nie wechsellos sich immer selbst gleich vorkomme. „Letzteres, bemerkt er, wird durch alle Erfahrung widerlegt, und zeigt sich auch als unmöglich, wenn nicht unser Vorstellen und Thun ganz von Selbstbewußtsein entblößt sein soll, wodurch der Zusammenhang unseres Daseins für uns selbst unwiederbringlich zerstört würde. Die Forderung einer Beharrlichkeit des höch-

sten Selbstbewußtseins kann nur aufgestellt werden unter der Voraussetzung, daß zugleich mit demselben auch das sinnliche (gegensätzliche) Selbstbewußtsein gesetzt sei. Niemand kann sich auch in einigen Momenten ausschließend seiner Verhältnisse im Gegensatz und in anderen wiederum seiner schlechthinigen Abhängigkeit an und für sich und im allgemeinen bewußt sein, sondern als ein im Gebiet des Gegensatzes für diesen Moment schon auf gewisse Weise bestimmter ist er sich seiner schlechthinigen Abhängigkeit bewußt. Dies Bezogenwerden des sinnlich bestimmten auf das höhere Selbstbewußtsein in der Einheit des Momentes ist der Vollendungspunkt des Selbstbewußtseins. Denn für denjenigen, der einmal die Frömmigkeit anerkannt und als Forderung in sein Dasein aufgenommen hat, ist jeder Moment eines bloß sinnlichen Selbstbewußtseins ein mangelhafter und unvollkommner Zustand. Aber auch wenn das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl im allgemeinen der ganze Inhalt eines Momentes von Selbstbewußtsein wäre, würde dies ein unvollkommner Zustand sein; denn es würde ihm die Begrenztheit und Klarheit fehlen, welche aus der Beziehung auf die Bestimmtheit des sinnlichen Selbstbewußtseins entsteht."

Das Subjekt, sagten wir, müsse, um das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott in sich zur Wirklichkeit zu bringen, ebensosehr von den Gegenständen der übrigen Welt, als von der Totalität seiner eigenen Bestimmtheiten abstrahiren. Durch diese Abstraktion war es Repräsentant der Endlichkeit oder der Welt überhaupt, der einheitlichen Welt. Jetzt erfahren wir, daß es diese Abstraktion nicht nöthig habe, daß es vielmehr von jedem Ge-

genstande der Welt und jeder seiner eigenen Bestimmthei- ten zu Gott übergehen, an jedem bestimmten Sein und Ge- danken das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit in sich realisiren könne. Wir sehen also, daß das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl in seiner lebendigen Wirklichkeit eine unendliche Mannigfaltigkeit bestimmten Seins an sich selbst hat und daß also die Wissenschaft nicht erst durch Analyse diese Mannigfaltigkeit zu erzeugen braucht. Immer aber muß festgehalten werden, daß diese ganze Mannigfaltigkeit nur den Ausgangspunkt der Realisirung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls bildet und ohne störenden Einfluß auf die göttliche, ihrem Wesen nach unveränderliche, Einheit bleibt. — Wenn auch das Subjekt nicht nöthig hat, um das Abhängigkeitsgefühl in sich zum Leben zu bringen, von der Totalität der weltlichen Bestimmtheiten zu abstrahiren, so muß doch behauptet werden, daß nicht eher, ehe es die- ser Abstraktion möglichst fähig geworden ist, von ihm das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl an einem bestimmten Welt- lichen vollzogen werden könne. Das Abhängigkeitsgefühl, welches die reine Abstraktion von allem Weltlichen enthält, muß stets die Voraussetzung bilden für das Abhängigkeitsgefühl, welches seinen Ausgangspunkt von einem bestimmten Welt- lichen nimmt. Der Grund hiervon liegt nahe. So lange das Subjekt unfähig ist, durch Abstraktion von dem be- stimmten Weltlichen sich zur Einheit der Welt, zur Einheit des Endlichen überhaupt, zu erheben, wird es noch mehr unfähig sein, der von der Welteinheit specifisch unterschie- denen göttlichen Einheit inne zu werden. So lange sich das Subjekt noch nicht zur Welteinheit und, sich mit dieser identificirend zur Gottheit zu erheben vermag, ist die Ge-

fahr vorhanden, daß es ein bestimmtes Weltliches nicht sowohl auf die göttliche Einheit, als vielmehr auf ein falsches, ein ungöttliches Göttliche beziehen werde. Wie sollte das Subjekt ein Bestimmtes auf die über die Welteinheit hinausliegende Einheit zu beziehen vermögen, wenn ihm noch nicht einmal die Welteinheit aufgegangen ist! Hat es sich erst einmal zur Welteinheit und von dieser zur göttlichen Einheit erhoben, so wird dann sein bestimmtes Abhängigkeitsgefühl auch nie dem allgemeinen widerstreiten. Es muß möglich sein, daß ich das, was ich als Ganzes in seiner schlechthinigen Abhängigkeit von Gott gefühlt habe, ebenso auch in seinen Theilen in derselben Abhängigkeit von Gott fühlen kann. Wie das, was vom Ganzen und dem Allgemeinen gilt, nothwendig auch von den Theilen und den Besonderheiten gelten muß, also muß vom bestimmten Abhängigkeitsgefühl das gelten, was vom allgemeinen gilt. Ohne das allgemeine aber ist das bestimmte ein unwahres und sich selbst wiedersprechendes.

Wir sagten von dem Gefühle aus, daß es die Form des Geistes sei, worin derselbe seine im Denken und Wollen gesetzte Gegensätzlichkeit wiederum in die Einheit zurückführe und wir bemerkten näher, daß es insbesondere das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl sei, dessen Wesen und Begriff in der Ueberwindung alles Gegensätzlichen bestehe. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl sollte durch seine Ueberwindung aller Gegensätze den höchsten Standpunkt, die höchste Entwicklungsstufe des Geistes darstellen. Daß nun das allgemeine schlechthinige Abhängigkeitsgefühl wirklich die Ueberwindung aller weltlichen Gegensätze sei, liegt aufs Klarste und Unmittelbarste in seinem Begriffe.

Das Subjekt ist ja in demselben Repräsentant der Endlichkeit überhaupt oder der Welt, wie sie die alles Bestimmte in sich zusammennehmende und dasselbe zum bloßen Momente oder zur Möglichkeit in sich herabsetzende Einheit ist. Aber nicht scheint es auf der Hand zu liegen, daß auch das bestimmte, d. h. das von einem bestimmten Weltlichen ausgehende schlechthinige Abhängigkeitsgefühl diese Ueberwindung der weltlichen Gegensätze sei. Das bestimmte Abhängigkeitsgefühl scheint so gewiß, als es von einem bestimmten Weltlichen seinen Ausgangspunkt nimmt, selber in das Gebiet der Bestimmtheit und Gegensätzlichkeit hineingestellt zu sein. Indessen bei näherer Betrachtung zeigt sich, daß dem nicht so sei. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl nimmt freilich von einem bestimmten und auch gegensätzlichen Weltlichen seinen Ausgangspunkt; die Art und Weise aber, wie es sich zu demselben verhält, enthebt dasselbe seiner Bestimmtheit und Gegensätzlichkeit. Das Bestimmte wird im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle auf die Gottheit bezogen; es wird nach seinem ganzen Sein als bedingt durch diese gesetzt. Durch diese Beziehung auf die Gottheit wird es aus seiner Beziehung auf das übrige Weltliche herausgerissen; sowohl die positive als auch die negative Beziehung auf dasselbe hört dadurch auf. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl würde dann die Gegensätzlichkeit an sich haben, wenn es das bestimmte Weltliche in seiner Bestimmtheit anderem Weltlichen gegenüber fixirte. Da es aber das Bestimmte auf die Gottheit bezieht, so hebt es grade hierdurch dessen Bestimmtheit und Gegensätzlichkeit auf. Das Bestimmte wird als Bestimmtes in seiner Beziehung auf die Gottheit negirt; es wird aus einem be-

stimmten Endlichen nur ein Endliches überhaupt. Das bestimmte Endliche steht wohl im Gegensatze zu Anderem; das Endliche überhaupt aber drückt die Gemeinsamkeit alles bestimmten Endlichen aus. Dadurch, daß das bestimmte Endliche in seiner Beziehung auf die Gottheit zu einem Endlichen überhaupt wird, erweis't in Wahrheit auch es sich, grade wie das Subjekt, als den Repräsentanten der Welt überhaupt, der Welt in ihrer Einheit gedacht. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl in jeder Form ist also wirklich der Standpunkt des Geistes, auf dem er nicht in der Gegensätzlichkeit begriffen, sondern über dieselbe das negative Hinaus ist.

G. Das Verhältniß der Religion und Philosophie zu einander.

Das Princip der Philosophie ist das Wissen, das der Religion das Gefühl. Vom Wissen haben wir gesehen, daß es sich nur indirekt auf das Absolute beziehe; das Gefühl dagegen ist vermöge seiner eigenthümlichen Natur einer direkten Beziehung auf dasselbe fähig. Es scheint hieraus zu folgen, daß die Religion höher als die Philosophie stehe. „Wenn nun, bemerkt Schleiermacher, das Gefühl von Gott das religiöse ist, so scheint deshalb die Religion über der Philosophie zu stehen, wie auch Viele behaupten. Es ist aber nicht so. Wir sind hierher gekommen, ohne von dem Gefühle ausgegangen zu sein, auf rein philosophischem Wege. Vollkommenheit und Unvollkommenheit sind in beiden gleich vertheilt, nur nach verschiedenen Seiten. Die Anschauung Gottes wird nie wirklich vollzogen, sondern bleibt nur indirekter Schematismus. Dagegen ist sie unter

dieser Form völlig rein von allem Fremdartigen. Das religiöse Gefühl ist zwar ein wirklich vollzogenes, aber es ist nie rein, denn das Bewußtsein Gottes ist darin immer an einem Andern; nur an einem Einzelnen ist man sich der Totalität, nur an einem Gegensatz (zwischen dem eigenen Sein und dem außer uns gesetzten) ist man sich der Einheit bewußt." „Der religiöse Mensch hat kein Arg daraus, das Bewußtsein Gottes nur zu haben an dem frischen und lebendigen Bewußtsein eines Irdischen. Das philosophische Bestreben will es aber rein für sich haben und es genügt ihm, sich desselben an und für sich als einer nothwendigen Voraussetzung bewußt zu sein, so daß es jedem nachweisen kann, so gewiß man wissen wolle, so gewiß bedürfe man dieser Voraussetzung des Absoluten, in welcher allein das Wissen begründet und aus welcher allein die Regeln für das Wissen abzuleiten seien. Deshalb aber bleibt nun doch der Philosoph nicht zurück, weil er will, was ein anderer nicht hat." „Streit zwischen Religion und Philosophie auf zwiefache Weise. 1) Streit der einen gegen die andere, so daß sie sich gegenseitig gar nicht anerkennen 2) Streit beider um den Primat. Der eine wie der andere ist nichtig, denn die Interessen der einen sind durchaus nicht denen der andern entgegen und von einem Primat der einen vor der andern kann auch nicht die Rede sein." „Das die höheren Zustände des Selbstbewußtseins begleitende Bewußtsein Gottes im Gefühl, also das religiöse, hat Reflexionen über dies Gefühl hervorgebracht, die theologische Begriffe sind. Diese sind von der Speculation immer angegriffen, und insofern auch mit Recht, als man immer darthun kann, daß sie inadäquat sind, sofern wir

sie isoliren. Sie sind Reflexionen über ein einzelnes Element in unserem Selbstbewußtsein und nur, wenn man alles andere hinzunimmt, sind sie adäquat. Sagt man aber, sie sollen nichts sein als Darstellungen der Art, wie das Bewußtsein Gottes in unserem Selbstbewußtsein ist, dann kann man sie sich gefallen lassen, weil sie dann nicht unmittelbare Darstellungen sein wollen, sondern nur mittelbare. Man kann sie sich um so eher gefallen lassen, als alle philosophischen Ausdrücke über das höchste Wesen an und für sich ebenso inadäquat sind, wenn sie nicht negativ sind." „Indem wir wissen, wir haben das Absolute immer nur an einem Andern, haben wir zugleich das gefunden, was in allem Denken dasselbe ist, das in allem Denken mitgesetzte Bewußtsein des Transcendenten, die reine Identität des Idealen und Realen."

Religion und Philosophie sind also nach Schleiermacher einander coordinirt, keine der andern subordinirt. In jeder ist der andern gegenüber ein Vorzug, aber auch ein Nachtheil gesetzt. In letzterer Rücksicht ergänzen sie sich einander; ihr Zusammen ist erst die wirkliche Totalität. — Die Philosophie bezieht sich nicht direkt auf das Absolute. Sie hat eine direkte Beziehung nur auf das, was erkannt werden kann; erkannt aber kann das Absolute nicht werden. Erkannt kann nur dasjenige werden, was Bestimmungen in sich enthält; das Absolute enthält diese nicht in sich. Das Absolute erkennen hieße, Bestimmungen und Prädikate in ihm setzen, und dies hieße, es zum Gegentheil von dem machen, was es an und für sich ist. Soll von einer Erkenntniß des Absoluten die Rede sein, so kann dieselbe keinen positiven, sondern nur einen rein negativen Charakter

an sich tragen. Die negative Erkenntniß sagt nicht, was das Absolute sei, sondern vielmehr, was es nicht sei. Sie sagt, daß es die Negation aller Bestimmungen, d. h. das positiv absolut Unerkennbare sei. Die negative Erkenntniß ist wesentlich schon indirekte Erkenntniß. Die direkte Erkenntniß dringt in das Objekt ein; die negative ist indirekt, weil sie von demselben nur etwas Anderes abhält. Die Philosophie bezieht sich stets nur indirekt auf das Absolute d. h. sie bezieht sich immer nur durch ein Anderes auf dasselbe. Das gedoppelte Andere, wodurch sie sich auf dasselbe bezieht, ist die Idee des Wissens und Wollens. Wissen und Wollen sind Negationen des Absoluten; dennoch vermitteln sie die Beziehung auf dasselbe. Auch beim Wissen und Wollen muß das Erkennen, will es sich durch sie auf das Absolute beziehen, negativ verfahren. Das Wissen, wie das Wollen enthält die Einheit, aber auch den Unterschied von Denken und Sein. Diesen letzteren, den Unterschied, muß es negiren und nur in dieser Negation und durch dieselbe bezieht es sich auf dasselbe. Es kann gesagt werden, daß die Philosophie das Absolute rein habe. Sie hat es deswegen rein, weil sie sich auf dasselbe mittelst der Negativität, durch die alles Fremdartige abgewehrt wird, bezieht. Die Philosophie findet das Absolute stets an einem Andern; ihr wesentliches Thun aber besteht darin, es von diesem zu entbinden und loszumachen. Sie macht es zu dem, was es an sich ist, zu einem Transcendentalen, welches als solches die Bedeutung der Bedingung und Voraussetzung für dies Andere hat. — Die Religion bezieht sich positiv und direkt auf das Absolute. Hierin ist ihr Unterschied von der Philosophie und ihr Vorzug vor der-

selben begründet. Aber eben darin, muß behauptet werden, liegt auch ihr Nachtheil. Darin ist nämlich enthalten, daß sie dasselbe nicht rein, sondern mit einem ihm Fremdartigen vermischt nimmt. In dem Gefühle, worin sich der Mensch auf das Absolute bezieht, ist noch ein anderer Faktor als das Absolute gesetzt. Selbst wenn dieses Andere nicht ein bestimmter weltlicher Gegenstand oder ein bestimmter Zweckbegriff ist, Ein Anderes, wenn auch alles Uebrige entfernt werden könnte, bleibt und dies ist das Subjekt selbst. Indem sich das Subjekt im Gefühle auf das Absolute bezieht, ist es Beides, sowohl Fühlen des Absoluten als auch Fühlen seiner selbst. Es fühlt das Absolute nur, indem es zugleich sich fühlt und, indem sich, zugleich das Absolute. Die Religion hat also wirklich das Absolute nur mit demjenigen zusammen, was die Negation desselben ist.

Aus dem Gesagten erhellt aufs Klarste, daß Religion und Philosophie keinesweges absolut gleichgültig und beziehungslos einander gegenüberstehen. Sie sind darin wesentlich auf einander bezogen, daß sie beide es mit der identischen und derselben Idee des Absoluten zu thun haben. Dies Identische wird nur von der einen mit dem zusammen, was seine Negation ausmacht, von der andern freilich abgesondert und losgelös't von der Negation, aber dafür auch nicht direkt, wie von jener, sondern nur indirekt aufgefaßt.

Kritische Bemerkungen zur Dialektik.

Um den metaphysischen Standpunkt der Dialektik richtig zu bestimmen, müssen wir unseren Blick noch einmal auf die Idee richten, womit sie anhob, auf die Idee des Wissens. Nicht schon jedes Denken war Wissen. Das Denken, welches die Bedeutung des Wissens hatte, unterschied sich durch eine doppelte Beschaffenheit, einen zwiefachen Charakter von allem sonstigen Denken. Die eine nothwendige Beschaffenheit, die es an sich haben mußte, war die Allgemeinheit, die andere die Objektivität. Einmal sollte nur dasjenige Denken Wissen sein, welches von allen denkenden Subjekten auf demselben Wege und als ganz identisches Resultat producirt wird, zweitens nur dasjenige Denken Wissen, welches in gesetzter und bewußter Weise in sich das äußere Sein abbildet und zur Darstellung bringt. Beide Charaktere des Wissens kommen darin überein, daß sie die rein subjektive Beschaffenheit aus der Idee des Wissens eliminiren wollen. Als subjektiven beweis't sich nämlich der Geist in dem zwiefachen Gegensatze, theils in dem gegen andere Geister, theils in dem gegen das Natursein. Im Wissen soll sowohl die Schranke getilgt sein, die den einen Geist von andern Geistern, als auch die, welche ihn von der Natur scheidet. Wir erkannten, daß von Schleiermacher dem zweiten Wissensmomente deswegen der Vorrang eingeräumt wurde, weil es bereits das erste Moment in sich mitenthielt und also im Grunde die Bedeutung der Totalität hatte. Nach dem zweiten Wissensmomente soll das Denken mit dem äußeren Sein nicht bloß übereinstimmen, sondern es soll diese Uebereinstimmung auch eine ge-

setzte und bewußte sein. Das volle Bewußtsein und die Ueberzeugung davon, daß sein Denken wirklich das äußere Sein in sich abbilde, kann das einzelne Subjekt nur durch die Gewißheit erlangen, daß es in seinem Denken von den übrigen Subjekten keinen Widerspruch, sondern im Gegentheil Zustimmung erfährt. Ist auch in dem Denken der übrigen Individuen ein bestimmtes Sein grade so wie in dem meinigen abgebildet, so kann ich nicht mehr daran zweifeln, daß mein Denken dies Sein wirklich und so enthalte, wie es an und für sich ist.

In dem zweiten Wissensmomente, wonach das Denken das äußere Sein in sich abbilden soll, liegt dies, daß dem Denken oder dem Geiste sein Inhalt von der Außenwelt herkommt. Die Behauptung, daß das Denken oder der Geist seinen Inhalt allein von der Außenwelt her empfangen könne, ist die wesentliche und principielle Behauptung des Empirismus. Schleiermacher scheint also sogleich in seiner an die Spitze der Dialektik gestellten Begriffsbestimmung des Wissens den Empirismus als den allein wahren metyphysischen Standpunkt auszusprechen. Geist und Natur verhalten sich im Empirismus zu einander wie Form und Inhalt. Der Geist ist die leere Form, welche ihre Erfüllung erst durch die äußeren Dinge erhält. Allein durch sich und aus sich heraus vermag er nicht, es zu einem Inhalte zu bringen; ohne sich an die Dinge zu wenden und sie in sich hineinzuziehen, bleibt er in sich selbst eine völlig unbestimmte und aller Conkretion entbehrende Einheit. Locke, der die Metaphysik des Empirismus aufgestellt und zugleich erschöpft hat, nennt den Geist ein weißes Blatt Papier, was von Außen, durch die Dinge,

beschrieben werde. Da in den Geist die äußeren Dinge nur durch das Medium der Sinnesthätigkeit eingehen können, muß man es natürlich finden, daß diese auf dem Standpunkt des Empirismus eine bedeutende Rolle spielt. Locke nennt die Sensation die Quelle, aus der dem Geiste seine Objekte, die Ideen, entspringen. Auch Schleiermacher bezeichnet die organische Thätigkeit als diejenige, durch welche allein die unbestimmte und leere Einheit des Geistes zur bestimmten Vielheit d. h. zum Inhalte gebracht werden könne.

Da der Begriff des Geistes im Empirismus nur darin besteht, Form für den von Außen kommenden Inhalt zu sein, so kann natürlich seine einzig mögliche Thätigkeit auch nur formeller Art sein. Rein formelle Thätigkeiten des Geistes sind die Abstraktion und die Analyse. Durch die erste ist es dem Geiste möglich, sich von den gegebenen bestimmten Dingen zu deren Gattungen zu erheben, durch die zweite, die in der Einheit jedes Dinges enthaltenen vielfachen bestimmten Seiten zu fixiren und sich zum Bewußtsein zu bringen. Diese beiden formellen Thätigkeiten des Geistes finden wir bei Locke und ebenso auch bei Schleiermacher. Die intellektuelle Funktion, die der letztere als zweite Seite in der Idee des Wissens der organischen Funktion zur Seite stellt, ist in Wahrheit nichts Anderes als die Einheit der Abstraktion und der Analyse. Wir haben früher erkannt, daß sie einmal verallgemeinernde, und zweitens bestimmende Thätigkeit war. Die Abstraktion ist jene, die Analyse diese.

Wir scheinen hiernach zu der Behauptung genöthigt zu sein, daß der metaphysische von Schleiermacher in der

Dialektik eingenommene Standpunkt, wie kein origineller, so auch kein Fortschritt in der Entwicklung der Philosophie sei. Wäre er mit dem Lockeschen ganz identisch, so würden wir von Schleiermacher die Ansicht gewinnen müssen, er habe den in der Philosophie hervorgebrochenen schwierigen Fragen dadurch entgehen wollen, daß er einen Standpunkt ergriffen, auf dem sie ganz und gar noch nicht vorhanden waren. Schleiermacher würde somit in die vorkantische Periode gehören, kein lebendiges Glied in der Entwicklung der nachkantischen Philosophie bilden. Er verdiente, hätte er wirklich nur Vergangenes und Ueberwundenes erneuert, nicht, daß in der Philosophie von ihm gesprochen würde und daß diese sich irgend wie mit ihm befaßte.

So wahr im Allgemeinen das Urtheil sein mag, daß der von Schleiermacher in der Dialektik eingenommene metaphysische Standpunkt der Empirismus sei, läßt sich doch, wenn wir uns näher den bestimmten Inhalt der Dialektik vergegenwärtigen, in keiner Weise behaupten, daß dieser Empirismus ganz der Lockesche sei. Sogleich ein sehr wichtiger Punkt in der Schleiermacherschen Lehre von der Begriffsentstehung verhindert diese Behauptung. Schleiermacher verlangt, daß der Begriff nicht nur aus der organischen Funktion, sondern auch aus der intellektuellen Funktion abgeleitet werde. Er nennt den Proceß, der die Begriffe aus der organischen Funktion ableitet, den Schematisirungs- und Induktionsproceß, den, der sie aus der intellektuellen Funktion begreift, den Deduktionsproceß. Den Induktionsproceß allein findet er unvollkommen, weil er die Begriffe nicht in ihrer Nothwendigkeit aufzeige. Die Nothwendigkeit bilde in der Entstehung des Begriffs eine wesent-

liche Seite. Der Lockesche Empirismus kennt nur den einen dieser Processe, den Induktionsproceß; der andere, der Deduktionsproceß, ist ihm gänzlich fremd. Und er ist nicht bloß dem Lockeschen, sondern auch dem reinen Empirismus überhaupt fremd. Der Deduktionsproceß verlangt, daß das Besondere und Einzelne aus dem Allgemeinen durch Theilungsgründe und Entgegensetzung begriffen werde. Aller Empirismus enthält die grade entgegengesetzte Behauptung, daß das Allgemeine nur aus dem Besondern und Einzelnen gewonnen werde. Daß es ein primitives und den Ausgangspunkt bildendes Allgemeine geben könne, grade dies ist es, wogegen er namentlich kämpft, was er unausgesetzt bestreitet. In Wahrheit ist die Forderung, daß das Besondere und Einzelne aus dem Allgemeinen begriffen werde, auf Schleiermachers Standpunkt, da der Deduktionsproceß völlig an der intellektuellen Funktion hängt, mit der Forderung identisch, daß es aus dem Ich abgeleitet werde. Das Ich ist das Daseiende, das existirende Allgemeine. Würde der Empirismus eine solche Forderung aufstellen, er wäre durch sie zu seinem eigenen Gegentheile, zum Idealismus geworden. Aller Idealismus setzt das Allgemeine als das ursprüngliche und primitive Sein und verlangt, daß aus ihm heraus die Totalität des bestimmten und einzelnen Seins begriffen werde. Je nachdem dies Allgemeine entweder mit dem Ich identificirt oder noch davon unterschieden wird, gewinnt der Idealismus eine entweder mehr subjektive oder objektive Gestalt. Jedenfalls also zeigt sich Schleiermacher durch die Anerkennung des Deduktionsprocesses als einen solchen Empiriker, der sich mit seinem Gegner, dem Idealisten, ausgesöhnt, der es begriffen, daß er

weniger machtvoll ist, wenn er seinem Gegner kämpfend gegenübersteht, als wenn er dessen Macht mit der seinigen vereinigt oder die seinige durch des Gegners Macht verstärkt hat.

Die Dialektik enthält einen Punkt, worin sich Schleiermacher noch mehr als durch den Deduktionsproceß dem Idealismus annähert, ja wo er den Empirismus zu einer fast völlig verschwindenden Größe herabsetzt. Es liegt dieser Punkt da, wo Schleiermacher das Verhältniß des Begriffs zur Idee des Wissens betrachtet. Diejenigen Begriffe, setzt er fest, sind Wissen, die von Allen identisch producirt sind. Alle Subjekte sollen die Begriffe identisch zu produciren deswegen vermögen, weil in ihnen der allgemeine Grund, aus dem sämtliche Begriffe herfließen, als ein identischer vorhanden ist. Das Identische und Gemeinsame, was sich durch alle Individuen hindurchzieht, ist die Vernunft oder die intellektuelle Funktion und eben diese ist die Quelle sämmtlicher Begriffe. In der Vernunft, sagt Schleiermacher, sind alle Begriffe gegründet, nicht bloß die ethischen, sondern auch die physischen, nicht nur die höheren, sondern auch die niederen. Sie sind in ihr in ähnlicher Weise enthalten, wie im Samenkorn die Pflanze mit allen ihren Bestimmtheiten und Unterschieden enthalten ist. Die sich räumlich ausbreitende Pflanze ist im Samenkorn unräumlich d. h. nur der Anlage und Möglichkeit nach gesetzt. Das Samenkorn ist die Pflanze in der Form, in welcher ihre mannigfaltigen Seiten noch nicht als wirklich verschiedene hervorgetreten, sondern noch in einer einfachen Einheit zusammengehalten sind. Die Vernunft besitzt also die Begriffe noch nicht als wirkliche, sich gegen einander bestimmt

abgrenzende und in zeitlicher Form d. h. im Nacheinander sich gegenseitig aufnehmende, sondern sie hat sie in unzeitlicher Weise, so wie sie sich einander noch unterschiedslos durchdringen, wie sie unter sich noch in keine Bestimmtheit und Gegensätzlichkeit eingetreten sind. Die Lehre von den angeborenen Begriffen hat volle Wahrheit, wenn unter dem Angeborensein nicht das zeitliche, sondern das zeitlose Enthaltensein sämmtlicher Begriffe in der Vernunft verstanden wird. Dazu daß die zunächst unzeitlichen Begriffe zeitliche werden oder daß die Vernunft die Begriffe aus sich in das Bewußtsein hervortreibt, ist die Einwirkung der natürlichen Dinge auf die Sinne und wiederum die Einwirkung der Sinne auf die Vernunft nöthig. Der Antheil der natürlichen Dinge und der Sinne an dem Dasein der Begriffe ist nur der rein formelle des den Produktionstrieb der Vernunft Sollicitirens. — Sprechen Sätze wie diese als die Wahrheit nicht ganz den Standpunkt des Idealismus aus und kämpfen sie nicht aufs Heftigste gegen den Empirismus, insonderheit gegen den, der in Locke repräsentirt ist? Lehrt nicht auch der subjektive Idealismus Fichtes, daß die Totalität der Begriffe zu ihrer Geburtsstätte das Ich hätten und daß dies sie nicht anders, als nach einem von dem Nicht-Ich erhaltenen Anstoß (einer Sollicitation) hervorzubringen vermöge. Locke dagegen leitet die Begriffe nicht aus dem Wesen des Ich, sondern ausschließlich aus den Sinnen oder aus der organischen Funktion ab. Er kämpft gegen keine Lehre mehr, als gegen die Cartesianische von den angeborenen Begriffen. So wenig aus der absoluten Leere die Fülle entstehen kann, ebenso wenig können nach ihm die Begriffe aus dem Geiste entstehen.

Fragen wir Schleiermacher, mit welchem Namen er selber seinen metaphysischen Standpunkt bezeichne, so finden wir, daß er ihn für die Einheit des Idealismus und Realismus (der Begriff des Realismus fällt im Wesentlichen mit dem des Empirismus zusammen) ansieht. Schleiermacher giebt in seiner Dialektik eine Begriffsbestimmung dieser beiden Richtungen und zeigt kritisch, an welcher Einseitigkeit eine jede laborirt. Der Idealismus ist diejenige Richtung, welche das allgemeine Sein nicht nur zum Principe, sondern auch zur ausschließlichen Wahrheit erhebt, also den einzelnen Dingen alle Wahrheit abspricht, der Realismus dagegen diejenige Richtung, welche umgekehrt nur in den einzelnen Dingen die Wahrheit sieht und das allgemeine Sein für das Nichtseiende erklärt. Haben wir in der Darstellung der Dialektik (D. p. 111 u. folgende und p. 125 und folgende) erkannt, daß dem allgemeinen Sein der Begriff, dem einzelnen Sein das Urtheil entspricht, so werden wir es nicht auffällig finden, wenn Schleiermacher beide Richtungen auch so unterscheidet, daß die eine zur ausschließlichen Wahrheit den Begriff mache und das Urtheil leugne, die andere umgekehrt das Urtheil mit der Wahrheit identificire und dem Begriff eine wesenhafte Realität abspreche. Gegen die eine, wie gegen die andere Richtung erklärt sich Schleiermacher in den bestimmtesten Worten. Er bemerkt: „Man darf nicht sagen, alles Wissen sei nur in der Form des Begriffs gesetzt, nicht des eigentlichen Urtheils; diese Behauptung hängt im Idealismus. (Dialektik p. 95.) Man darf auch nicht sagen, alles Wissen sei nur in der Form des eigentlichen Urtheils gesetzt, nicht in der des Begriffs, welche Behauptung im Realismus hängt. (Dialektik p.

96.) Gegen den Idealismus führt er Folgendes an: „Hierdurch wird das Ueberzeugungsgefühl, welches uns beim Verkehr mit den Dingen begleitet (ὀρϑὴ δόξα) von dem im Begriffe (ἐπιστήμη) völlig getrennt. Es wird ferner die Relativität des Wissens aufgehoben; denn in der Idee der absoluten Einheit des Seins rein für sich, ohne diese auch als organisch entsprungen zu betrachten, ist keine und kann also auch in dem rein aus ihr abgeleiteten (a priori) keine sein. Diese Relativität hängt aber für uns mit der Idee des Wissens genau zusammen. Es wird endlich die organische Funktion, und also die Duplicität, ohne welche wir das Wissen vom unbestimmten willkührlichen Denken nicht trennen können, aufgehoben (wie denn auch dies nicht trennen zu können die alte Klage gegen den Idealismus ist.)" Gegen den Realismus erklärt er sich in folgenden Worten: „Wenn nun die Begriffe nur Zeichen sind und die Nothwendigkeit, die einzelnen Phänomene des Bewußtseins grade so für die Bezeichnung zusammenzustellen, nicht in der Affection selbst liegen kann, so ist das System der Subjekte ganz willkührlich und es geht doch eigentlich die Sicherheit des Wissens verloren und die Möglichkeit ist immer gesetzt, daß alle Prädikate auf ein anderes System von Subjekten könnten bezogen werden. Es wird also gar kein System eines für sich bestehenden Seins gewußt. Da nun zugleich die Unabhängigkeit der intellektuellen Funktion aufgehoben ist, ohne die wir kein Wissen von anderem Denken unterscheiden könnten, so wäre uns hiermit die Idee des Wissens aufgehoben." (p. 96 und 97.) „Wenn wir die Position beider Ansichten geleugnet hätten, deren eine den Begriff als Form des Wissens setzt und die an-

dere das Urtheil, so hätten wir alle Form des Wissens geleugnet und wären in der Scepsis. Da wir aber nur die Negation beider, wodurch jeder (Idealismus oder Realismus) Eine Form des Denkens als Form für das Wissen ausschloß, geleugnet haben, so nehmen wir die Position eines jeden gegen die Ausschließung des andern in Schutz. Vermöge unserer Widerlegung also des Idealismus und Realismus behaupten wir, es gebe Wissen sowohl unter der Form des Begriffs als unter der Form des Urtheils."

Außer diesen Gründen muß gegen eine Identifikation des Schleiermacherschen Standpunktes mit dem Lockeschen noch besonders der Dualismus angeführt werden, den Schleiermacher zwischen dem Denken (Geist) und dem äußeren Sein (Natur) statuirt. Die Frage Schleiermachers, ob ein Wissen d. h. eine Einheit des Denkens mit dem Sein möglich sei, kennt Locke nicht. Der letztere setzt vielmehr die Möglichkeit des Wissens voraus und beantwortet nur die Frage, mit deren Beantwortung sich auch der dem metaphysischen nachfolgende formale Theil der Schleiermacherschen Dialektik beschäftigt, wie das Wissen zu Stande komme. Die Frage, ob ein Wissen möglich sei, setzt den Dualismus zwischen Denken und Sein, Geist und Natur voraus. Locke weiß nichts von einem solchen Gegensatze. Sein Standpunkt ist darin, daß er die unbefangene Einheit zwischen Denken und Sein voraussetzt, Dogmatismus, während der Schleiermachersche dadurch, daß er seinen Ausgangspunkt von dem Gegensatze zwischen Denken und Sein nimmt, nach diesem seinem Ausgangspunkte als Criticismus und Scepticismus bezeichnet werden muß. Mag immerhin der Schleiermachersche Standpunkt Empirismus ge-

nannt werden, der Geist hat durch seinen Gegensatz gegen das natürliche Sein in diesem Empirismus einen ganz anderen Charakter als in dem Empirismus des Locke. Dieser unterscheidende Charakter desselben ist, um ihn mit Einem Worte zu bezeichnen, der der Selbständigkeit. Der Locke'sche Geist, der von keinem Gegensatze gegen das natürliche Sein weiß, hat eben deswegen seinen Schwer- und Mittelpunkt in dem natürlichen Sein; der Schleiermacher'sche Geist, der sich das natürliche Sein als Anderes und Entgegengesetztes gegenüberstellt, zeigt eben hierin, daß er (liceat verbo uti) auf eigenen Füßen stehen könne, daß seine Existenz von seinem Gegentheile völlig unabhängig und frei sei. Der Locke'sche Geist ist tabula rasa, vollkommne Leere in sich; er muß sich, da er einmal aus sich heraus nichts Wirkliches sein kann, in das natürliche Sein hineinstürzen, um durch dessen Aufnahme überhaupt Etwas in sich zu sein, dadurch seine innere Ohnmacht loszuwerden. Der Schleiermacher'sche Geist ist unmöglich diese Leere; die Leere muß vor der Fülle dahinsinken und kann gegen sie keinen Gegensatz bilden. Der Geist, der die Macht der Resistenz hat, muß Waffen und Rüstzeug bei sich führen, muß etwas Bestimmtes und Concretes, etwas Inhaltsvolles in sich selbst sein. Wir wollen hier von der Concretion, die er darin hat, daß ihm das System der sinnlichen Begriffe angeboren ist, absehen, dagegen auf die höhere und substantiellere verweisen, die er in der Idee der Sittlichkeit hat. Der Locke'sche Geist kann durch seine Gegensatzlosigkeit gegen das natürliche Sein nicht der in sich und aus sich concret sittliche sein, wie dies durch seinen Gegensatz gegen das natürliche Sein der Schleiermacher'sche Geist ist. Mindestens muß die Sittlichkeit, die

sich bei Locke und die, welche sich bei Schleiermacher findet, eine ganz verschiedene sein, in einem völlig verschiedenen Verhältnisse zum Geiste stehen. Die Sittlichkeits-Idee bei Locke kann nur einen ganz empirischen Charakter haben; der Geist findet sie in sich, ohne zu wissen, woher sie ihm kommt. Bei Schleiermacher hingegen fließt sie dem Geiste aus seiner eigenen Innerlichkeit heraus, erweis't sie sich ihm als der konkrete Aufschluß seiner inwendigen, dem Elemente des Denkens angehörigen Wesenhaftigkeit. Ihr Bestehen nämlich hat die Sittlichkeit im Wollen, ihr ursprüngliches Entstehen aber in dem Denken. Sie hebt im Denken gerade so an, wie darin das Wollen anhebt. Das Denken legt sich in vollkommenster Freiheit in einem unerschöpfbaren System von Zweckbegriffen auseinander und giebt selber sich durch den Drang, dasselbe nicht in der Subjektivität des Geistes zu belassen, sondern auf dem Boden des natürlichen Seins zu verwirklichen, die Form des Wollens. Unter der Sittlichkeit ist nichts Anderes als die Totalität der gedachten, aus dem Denken in den Willen und mittelst des Willens in die äußere Wirklichkeit übergehenden Zweckbegriffe zu verstehen. Der Schleiermachersche Geist hat also mit dem Lockeschen wohl dies gemein, daß er der durch die natürliche Welt bestimmbare ist, darin aber unterscheidet er sich von ihm, daß er dies nicht ausschließlich ist, daß er vielmehr in der Idee der Sittlichkeit der bestimmenden Naturmacht seine Macht entgegenzusetzen und nicht nur entgegenzusetzen, sondern auch durch seine Macht die Naturnacht zu brechen und zu bewältigen weiß. Der Schleiermachersche Geist ist in der Idee der Sittlichkeit der sich selbst bestimmende, sich bestimmend auf das Natursein richtende, durch seine

Selbstbestimmungen das Natursein negirende und verklärende Geist.

Durch den Dualismus zwischen Geist und Natur, von dem Schleiermacher seinen Ausgangspunkt nimmt, kommt er in eine noch andere Feindschaft mit Locke. Er wird durch ihn dahin gebracht, daß er mit einem der ärgsten Feinde Lockes, mit dem Spinozismus, gemeinschaftliche Sache macht. Schleiermacher bleibt nämlich nicht bei dem Dualismus stehen, sondern er durchbricht ihn in und mittelst der Idee der Gottheit, in deren Begriffsbestimmung er ganz mit Spinoza harmonirt. Der Lockesche Empirismus hat sein Bestehen nur im Gegensatze gegen den Spinozismus; der Empirismus Schleiermachers weiß sich mit diesem in Einheit und vollkommen ausgesöhnt. Es kann keinen größeren Gegensatz als den zwischen Locke und Spinoza geben. Dieser behauptet, nur das unterschiedslose und absolut allgemeine Sein ist das allein wahre, überhaupt das einzige Sein; alles bestimmte Sein ist nur Schein, nichts als ein verschwindender modus. Jener behauptet, nur das vereinzelte Sein und zwar noch näher das bestimmte natürliche Sein ist das wahre und gehaltvolle Sein; das unterschiedslose allgemeine Sein ist ein caput mortuum der Abstraktion, ein an und für sich nicht Existirendes. Schleiermacher steht zwischen beiden in der Mitte. Auf seinem Standpunkte haben beide entgegengesetzte Behauptungen Sinn und Bedeutung. Die Behauptung, daß das schlechthin allgemeine Sein die Wahrheit sei, hebt bei ihm die andere, daß auch das bestimmte Sein ein Wahres sei, nicht auf. Das schlechthin allgemeine und das bestimmte Sein oder Gottheit und Welt bestehen bei ihm im conflictlosen und friedvollen

Nebeneinander; die absolute Wahrheit, die die Gottheit ist, duldet eine andere und von ihr verschiedene Wahrheit außer sich, die auf sie und worauf umgekehrt auch sie bezogen ist. — Für Spinoza ist die Welt in der Fülle ihrer bestimmten Gestalten wesen- und bedeutungslos; Gegenstand der Philosophie ist daher nach ihm nicht das weltliche Sein, sondern ausschließlich das alles Bestimmte durchziehende und es in ein Nichts umwandelnde Sein der Gottheit. Nicht nur in Allem die Gottheit, sondern sie als Alles erkennen, heißt philosophiren. Die Philosophie ist also, sofern sie ihrem Begriffe entspricht, Theosophie. Schleiermacher hingegen bestimmt (mit Locke) als den ausschließlichen Gegenstand der Philosophie das weltliche Sein; positiv kann nur dies letztere, nicht die Gottheit erkannt werden. Oder, wiefern von einer Erkenntniß der Gottheit gesprochen werden soll, ist dieselbe nur eine indirekte, die Erkenntniß des weltlichen Seins dagegen eine direkte. Die Philosophie ist also das grade Gegentheil aller Theosophie, sie ist Weltweisheit. — Aber darin wieder unterscheidet sich die Weltweisheit auf dem Standpunkte Schleiermachers von der bei Locke, daß jene, wovon diese nichts weiß, das unendlich allgemeine Sein der Gottheit als ihre nothwendige transcendentale Bedingung und Voraussetzung weiß. Ohne die Gottheit kann auch nicht der geringste sinnliche Gegenstand gewußt werden. Die Weltweisheit weiß sich zugleich aus Gott heraus geboren, als das Kind beider, der Gottheit wie der Welt; der Welt gehört sie durch ihren Inhalt an, aber durch ihre Form weis't sie in die Gottheit hinein.

Es erhellt, daß der Schleiermachersche Empirismus, so verwandt er anfangs dem Lockeschen schien, doch von

demselben in nicht wenigen Punkten und zwar grade in solchen, gegen die sich Locke namentlich polemisch verhielt, abweicht. Wir müssen ihm im Gegensatze gegen den Lockeschen die Prädikate des idealistischen und sceptischen geben. An dem Idealismus participirt er, sowohl wie dieser der subjektive, als auch wie er der objektive ist. In ersterer Beziehung tritt er in die innigste Beziehung zu Fichte, in letzterer zu Spinoza. Freilich müssen wir über das subjektiv idealistische Moment die Bemerkung machen, daß es im Grunde in Schleiermachers Metaphysik als Inconsequenz dastehe. Es widerspricht völlig dem Begriffe, den Schleiermacher zu Anfang der Dialektik vom Geiste und seinem Verhältnisse zum Sein aufgestellt hat. Er hat dort das Verhältniß des Geistes zum Sein als das der Form zum Inhalte oder als das der Einheit zur unbestimmten Mannigfaltigkeit bestimmt. Seinen Inhalt empfange der Geist von der Außenwelt durch die Vermittlung der organischen Funktion; er selbst, als intellektuelle Funktion, übe an dem gegebenen Inhalte nur die formelle Thätigkeit des Einigens, Verallgemeinerns und Bestimmens aus. Im Gegensatze hierzu ist auf dem Standpunkte des subjektiven Idealismus der Geist so wenig bloße Form und unbestimmte Einheit, daß vielmehr auch die Totalität des Seins und des bestimmten Inhaltes ihm angehört und sich aus seiner Innerlichkeit heraus entwickelt. Sofern im Idealismus noch ein außerhalb des Geistes befindliches Sein statuirt wird, hat dies nicht mehr die Bedeutung der Inhalt gebenden, sondern nur die den Geist, damit er sich aus sich heraus bestimme und sich durch freie Selbstbestimmung erfülle, formell bestimmenden Macht. — Der subjektiv idealistische

Satz Schleiermachers, daß sich das System der Begriffe grade so aus der Vernunft entwickele, wie sich aus dem Samenkorn die Pflanze in allen ihren Unterschieden entwickelt, steht auch im vollkommensten Gegensatze zu der Art und Weise, wie Schleiermacher die Begriffe wirklich hat entstehen lassen. Er hat sie nach Seiten ihres Inhaltes wirklich aus der organischen Funktion hervorgehen lassen; in Rücksicht auf diese Entstehung konnte er die Behauptung aufstellen, daß es keinen Begriff gebe, (selbst die allgemeinsten Begriffe nicht ausgenommen, die realen wie formalen), der nicht ein organisches Element in sich schließe. Der den Inhalt der Begriffe vermittelnde Proceß, der Induktionsproceß, sahen wir, hing ganz besonders an der organischen Funktion; der der intellektuellen Funktion angehörige Deduktionsproceß war nur ein formelles Setzen der Begriffe, weshalb Schleiermacher auch die aus ihm heraus resultirenden Produkte „Formeln" im Unterschiede von den Schemas nannte. Bezeichnen wir daher dennoch den Schleiermacherschen Empirismus im Unterschiede von dem Lockeschen als den sceptisch idealistischen, so muß dies Prädikat des idealistischen nicht sowohl auf den subjektiven, als vielmehr den objektiven, den Idealismus Spinozas bezogen werden. Am richtigsten möchten wir den Schleiermacherschen Empirismus einen sceptisch dogmatischen nennen. Sceptisch ist er, sofern er einen Gegensatz zwischen Geist und natürlichem Sein setzt, dogmatisch, sofern er, trotz dieses Gegensatzes, die Einheit des Geistes mit dem natürlichen Sein nicht unmöglich macht, sondern sie im Gegentheil, durch die Vermittlung der Idee Gottes, zuläßt.

Eine bei weitem größere Verwandtschaft als mit dem

Empirismus des Locke hat der metaphysische Standpunkt Schleiermachers bei näherer Betrachtung offenbar mit der Kantischen Philosophie. Der Kantianismus ist jedoch in Schleiermacher durch ein anderes Element, nämlich durch den Spinozismus, integrirt. Wir möchten daher nach ihren historischen Elementen die Schleiermachersche Metaphysik am richtigsten als eine Integration des Kantianismus und Spinozismus bezeichnen. Kant wie Schleiermacher setzen den Geist und das natürliche Sein einander als berechtigte Realitäten gegenüber; der Geist verschwindet nicht materialistisch im natürlichen Sein, das natürliche Sein nicht idealistisch im Geiste. Das Element, aus dem der Geist als theoretischer seinen Inhalt entnimmt, ist bei beiden die sinnliche Welt. Der theoretische Geist empfängt dadurch, daß ihm aller Inhalt aus der Anschauung (Kant) oder der organischen Funktion (Schleiermacher), also von Außen kommt, das ihm gebührende Prädikat der Passivität. Wegen dieser mangelnden Selbsterzeugung seines Inhaltes kann der theoretische Geist keine höhere Benennung beanspruchen, als die, aufnehmende und aneignende Form zu sein. Schleiermacher aber weiß es ebenso gut als Kant, daß der Geist als dies Formprincip die Macht der Umgestaltung und Veränderung des von Außen kommenden Inhaltes besitzt. Der Geist ist keine unthätige, den äußeren Inhalt in seiner Sichselbstgleichheit belassende, sondern gegen ihn reagirende und Allem, was in ihn eindringt, den Stempel seiner Wesenheit aufdrückende Form. Das auseinanderfließende äußere Mannigfaltige wird durch die Formthätigkeit des Geistes geeint, das Vereinzelte zur Gattung und Allgemeinheit erhoben, das Zufällige (man denke an den Schlei-

ermacherschen Deduktionsproceß) in ein Nothwendiges umgewandelt. Des Geistes Formthätigkeit ist einigende, verallgemeinernde und Nothwendigkeit setzende Thätigkeit. Bis hierher stimmen Kant und Schleiermacher völlig zusammen; aber grade von diesem Punkte, von der freien Formthätigkeit des Geistes aus, gehen sie verschiedene Wege. Der Umstand, daß der Geist den Dingen, wenn er sie aufnimmt, eine andere Form giebt, ist für Kant so bedeutsam, daß er dadurch die Erkenntniß der Dinge vernichtet sieht. Zum Erkennen, meint er, gehöre, daß der Geist die Dinge in sich so aufnehme, wie sie an sich sind. Das vermag der Geist nicht; er kann sie nur so nehmen, wie sie für ihn sind d. h. wie sie die Beziehung auf ihn oder seine Wesenheit mit angenommen haben. Bei Schleiermacher ist hingegen die Formveränderung, die der Geist mit den Dingen vornimmt, kein Hinderniß ihrer Erkenntniß. Nach ihm verlieren durch sie die Dinge nicht, sondern im Gegentheil sie gewinnen. Wenn der Geist die Dinge verallgemeinert, so reißt er sie aus der Form der Vergänglichkeit heraus und hebt sie in ihre unvergängliche Wesenheit empor. Wenn er sie einigt, so befreit er sie von dem Zerfallen in sich. Wenn er sie nach dem Causalitätsgesetze auf einander bezieht und sie so unter die Form der Nothwendigkeit bringt, so tilgt er an ihnen ihre, so zu sagen, spröde Selbstsucht und impft ihnen den Odem der Liebe ein. Ja Schleiermacher geht in seinem Gegensatze gegen Kant sogar so weit, daß er der Totalität der Veränderungen, die der Geist mit den Dingen vornimmt, jeglichen subjektiven Charakter nimmt und sie das objektive Thun der Dinge selber sein läßt. Die objektive Welt der Dinge hat nach ihm die Formen der Einheit, All-

gemeinheit und Nothwendigkeit an sich selbst. Er betrachtet die vereinzelten sinnlichen Dinge als die Resultate produktiver, ihnen zu Grunde liegender Kräfte. Im Sein der Kräfte haben die Dinge selbst die Form der Einheit und Allgemeinheit an sich, die ihnen der Geist giebt. Die Dinge wirken gegenseitig auf einander ein; jedes ist durch andere bedingt und bedingt wiederum andere. In dieser gegenseitigen Einwirkung zeigen die Dinge, daß ihnen die Beziehung der Nothwendigkeit, worunter sie der Geist bringt, kein fremdes und ihrem Wesen widersprechendes Gesetz ist. Diese Harmonie nun, die zwischen dem Geiste und den äußeren Dingen Statt findet, hat bei Schleiermacher keinen unmittelbaren, sondern einen vermittelten Charakter. Die Möglichkeit ihres Daseins ist weder in dem Geiste noch auch in den Dingen gegründet; sondern sie ist von demjenigen Sein abhängig, was durch seinen Begriff schlechthin über die Sphäre des endlichen Geistes und der dinglichen Welt hinausliegt, vom Sein der Gottheit. Ohne die Existenz der Gottheit würden auch nach Schleiermacher der Geist und die Dinge als zwei inkommensurable Seiten völlig auseinanderfallen und die Idee des Wissens unter die Unmöglichkeiten gehören. Schleiermacher würde, wenn es keine Gottheit gäbe, ganz mit Kant in Uebereinstimmung sein, daß Geist und Dinge zwei nur sich verneinende, sogar gegen einander völlig gleichgültige Pole bildeten. Geist und Dinge also zeigen sich völlig entgegengesetzt, wenn man sie vom Standpunkte der Welt aus betrachtet, erst vom Standpunkte des Absoluten aus angesehen, löst sich ihr Gegensatz zur Harmonie auf.

Wohl also behauptet auch Schleiermacher, wie Kant, den Gegensatz des Geistes gegen die Dinge; er verhält sich an-

fangs gegen die Idee des Wissens rein sceptisch. Sein Unterschied von Kant besteht aber darin, daß er den Gegensatz nur den Ausgangspunkt der Betrachtung, nicht auch, wie Kant, den Schlußpunkt und das letzte Resultat derselben sein läßt. Darin, daß Schleiermacher nicht bei dem Gegensatze stehen bleibt und in der Art und Weise, wie er denselben beseitigt, beweis't er seinen Zusammenhang mit dem Spinozismus. Der Gegensatz des Denkens und des Seins ist bei Schleiermacher wie bei Spinoza in der Idee Gottes aufgehoben und zwar bei beiden darin dergestalt aufgehoben, daß ihm ein Bestehen auch nicht einmal in Weise eines Momentes gelassen ist. Gott ist bei Schleiermacher wie bei Spinoza die absolute Indifferenz und Neutralisation des Denkens und Seins, also die absolute Negation jeglicher Unterschiedenheit beider. Da nun, so schließt Schleiermacher, Denken und Sein in der Idee der Gottheit, d. h. absolut-ursprünglich in Einheit sind, beide mithin die Einheit zu ihrem absoluten Wesen haben, so müssen sie auch in ihrem weltlichen Dasein die Möglichkeit dieser Einheit in sich tragen und es muß durch sie diese Einheit an ihnen, ohne daß sie sich dadurch nach ihrem Wesen einbüßen, verwirklicht werden können. Alles, was innerhalb der Welt Denken und Sein mit einander Gemeinsames und Identisches haben, besitzen sie durch die Vermittlung der Gottheit; ja die Gottheit selbst ist es, die in ihnen in diesem Identischen immanent wird, aufhört, nur ein Transcendentales gegen sie zu sein. Ohne das Dasein der Gottheit würden Denken und Sein völlig außer einander bestehen, ein Wissen also, worin sie beide zusammengegangen sind, unmöglich sein; daß es ein Wissen giebt, davon ist die Gottheit

der alleinige Grund. Würde Schleiermacher nicht zur Vermittlung der Gottheit seine Zuflucht genommen haben, so hätte sein metaphysischer Standpunkt ganz der Kantische Dualismus sein müssen. Der Geist würde es dann nach ihm auch nur zu einem Wissen der Erscheinungen, nicht der Dinge an sich bringen können; das mit dem Charakter der Objektivität ausgerüstete Wissen würde gleichfalls ein realitätsloses Ideal sein. — Es erhellt, daß unsere Bezeichnung des Schleiermacherschen Standpunktes, als der Integration des Kantianismus und Spinozismus, was das theoretische Verhältniß des Geistes zur Natur betrifft, der Wahrheit entspreche. Alles, was bei Schleiermacher ein Anderes als bei Kant ist, ist dies Andere allein durch die aufgenommene Spinozistische Gottesidee geworden. In der Aufnahme dieser Gottesidee müssen wir auch den Grund davon suchen, daß in Schleiermachers Metaphysik eine der größten Seiten der Kantischen Philosophie, nämlich die bestimmte Herausstellung der dem Denken angehörigen und seine reine Spontaneität ausmachenden Kategorien, fast gänzlich in den Hintergrund tritt. In den Kategorien zeigt der Geist nach Kant seinen Gegensatz gegen das natürliche Sein; allein sie sind es, die ihn zum Entgegengesetzten der Natur machen. Schleiermacher weiß es eben so gut als Kant, daß der Geist etwas völlig von der Natur verschiedenes sei, sobald die Natur in dem abstrakten Begriffe der Sinnlichkeit fixirt wird. Aber die Natur ist nach Schleiermacher mehr als nur ein abstrakt sinnliches Sein; selbst auch schließt sie die in den Kategorien heraustretende Uebersinnlichkeit, d. h. dasjenige in sich, wodurch der Geist einen Gegensatz gegen sie bildet. Der Begriff Gottes vermittelt diese ihre Uebersinnlichkeit

und Geistigkeit. Weil in Gott das Sein absolut mit dem Denken ausgeglichen d. h. absolut übersinnlich gesetzt ist, muß auch außerhalb der Gottheit dem Sein der Charakter der Uebersinnlichkeit als reale Möglichkeit einwohnen und muß dann diese Möglichkeit auch in die Form der Wirklichkeit erhoben werden können. Darf man sich also wundern, daß die Kategorien auf einem solchen Standpunkte mehr verschwinden, wo die Idee der Gottheit, in der Denken und Sein eins sind, dazu auffordert, die Einheit und Gleichheit von Denken und Sein aufzusuchen und zum Bewußtsein zu bringen! Vorzüglich in der von Spinoza aufgenommenen Gottesidee hat, nebenbei bemerkt, auch der bei oberflächlicher Betrachtung sich hervorthuende Schein seinen letzten Grund, als sei der Schleiermachersche Empirismus nichts Anderes als die Wiederholung des Lockeschen Empirismus. Die Spinozistische Gottesidee bewirkt die Schleiermachersche Zurückstellung der Kategorien, durch welche Kategorien sich sehr bestimmt der Kantische Empirismus von dem Lockeschen unterscheidet.

Der wesentliche Coincidenzpunkt Schleiermachers und Kants ist also der Begriff des Geistes und seines Verhältnisses zum natürlichen Sein. Der Geist erweis't sich bei beiden als thätiges Formprincip; er ist auch nach Schleiermacher zunächst und unmittelbar dem natürlichen Sein entgegengesetzt. — Eben derselbe Begriff des Geistes und seines Verhältnisses zum natürlichen Sein ist nun noch zwischen beiden ein neuer Coincidenzpunkt. Kant kennt den Geist nicht nur wie bisher als ein formales, sondern auch als unendlich inhaltsvolles und schöpferisches Princip. Insonderheit ist es diese Seite, worin Kants Größe liegt.

Den Geist als konkreten zu erfassen oder bestimmter diejenige Concretion zu gewinnen, die zu ihrem Boden und frei setzenden Princip den Geist hat, war schon das Streben des Begründers der neueren Philosophie, des Cartesius. Dasjenige Sein erklärt der letztere für das wahre Sein, was mit dem Denken und seiner Selbstgewißheit identisch ist. Das mit dem Denken identische Sein sich zu einem System, einer Welt des übersinnlichen Seins ausbreiten und entfalten zu lassen, vermochte Cartesius nicht. Theilweise wenigstens hat Kant diese Aufgabe gelös't. Nach Kant sehen wir Schleiermacher dieselbe Aufgabe ergreifen; und wir müssen es ihm zum Ruhme nachsagen, daß er die Lösung derselben ihrem Zielpunkte um einen bedeutenden Schritt näher als Kant gebracht habe. — Kant bezeichnet den Geist, wiefern er der aus seiner Innerlichkeit heraus und ausschließlich durch seine Thätigkeit konkret und inhaltsvoll werdende ist, mit dem Namen der praktischen Vernunft. Dreifach bestimmt er den Unterschied der praktischen von der theoretischen Vernunft. Wenn die letztere nur regulatives d. h. formales Princip ist, so tritt jene constitutiv d. h. als Inhalt setzende und schöpferische Macht auf. Wenn die theoretische Vernunft ihr Wesen, die Dinge an sich, außer sich hat, ist die praktische sich selbst Wesen, darin ihre Wesenhaftigkeit bethätigend, daß sie das ihr gegenüberstehende natürliche Sein als ein Machtloses und Verschwindendes erscheinen läßt. Wenn jene, weil sie ihren Inhalt außer sich hat, die von Außen bestimmte und also passive ist, erweis't sich dagegen diese, da sie allein aus sich ihren Inhalt entnimmt, als die sich selbst bestimmende und hiermit freie. Alle drei Charakter der praktischen Vernunft sind in

dem Einen Begriffe der Autonomie zusammengefaßt. Die praktische Vernunft ist die autonomische, die theoretische die Heteronomische. — Dieselbe Bedeutung, welche bei Kant die praktische Vernunft hat, hat bei Schleiermacher der praktische Geist. Gleichfalls ist dieser der unendlich inhaltsvolle, sich selbst Wesen und zugleich der freie, mithin alle die Einseitigkeiten und Mängel tilgend, mit denen sich der theoretische Geist behaftet zeigt. — Die praktische Vernunft oder der praktische Geist tritt zunächst als der Gegensatz gegen das natürliche Sein auf, ist dann aber zugleich die Thätigkeit, dies sein entgegengesetztes Andere zu negiren und sich durch die Negation Realität oder die Form des Seins zu geben. Der Proceß, worin mittelst der Negation des natürlichen Seins die diesem Sein als Sollen gegenüberstehende Vernunft oder der Geist in freien Selbstbestimmungen sich selbst bethätigt und ausführt, ist der Proceß der Sittlichkeit. Wenn bis in diesen Begriff der Sittlichkeit hinein Schleiermacher und Kant völlig übereinstimmen, ist grade er es, in welchem zwischen beiden eine Differenz ausbricht, die auf Seiten Schleiermachers entschieden als ein Hinausgehen über Kant, als ein Fortschritt gegen ihn angesehen werden muß. Der Unterschied des Sittlichkeitsprocesses bei Schleiermacher von dem bei Kant besteht in dem verschiedenen Verhältnisse, welches darin die Natur zum Geiste einnimmt. Die Natur, gegen welche sich bei Kant die Vernunft als Sollen und zu bethätigendes Wesen erkennt, ist die individuell menschliche Natur in Form von Trieben, Begierden und Neigungen, während die, welche nach Schleiermacher das von dem Geiste zu überwindende Andere ist, auch die außer uns befindlichen Naturdinge um-

faßt. Man hat in neuester Zeit einen Unterschied zwischen Moralität und Sittlichkeit gemacht, jene als eine niedere Entwicklungsstufe von dieser bestimmt, jener mehr den Charakter der Subjektivität, dieser den der Objektivität zuertheilt, jene auf das System der persönlichen Tugenden und Pflichten eingeschränkt, diese zur Totalität eines staatlichen Organismus und dessen Gesammtthätigkeiten (die verschiedenen Arten der Naturbearbeitung mit eingeschlossen) ausgedehnt. An diesen Unterschied anknüpfend können wir sagen, Kant kenne die Sittlichkeit nur als Moralität, während ihr Begriff bei Schleiermacher die Weite des Umfangs hat, daß in ihn auch der totale Organisirungsproceß der Naturdinge mit eingeschlossen ist. — Der zweite bei weitem folgenreichere Unterschied in der Idee der Sittlichkeit zwischen Kant und Schleiermacher besteht darin, daß dieser auch in der vollendeten und ausgeführten Sittlichkeit die Natur als ein wesentliches und bleibendes Moment anerkennt, während jener sie nur die Bedeutung eines rein Negativen und abstrakt Verschwindenden haben läßt. Nach Kant ist die Naturseite das schlechthin zu Vernichtende, nach Schleiermacher das zu Ueberwindende, aber als überwunden Aufzubewahrende. Der Geist realisirt sich im Processe der Sittlichkeit nach Schleiermacher so, daß er sich in seinen Selbstbestimmungen wirklich in das Natursein einführt und sich hierdurch die Form eines Naturdaseins giebt. Das Negiren des Natürlichen hat also nur den Sinn, daß die Natur aufhört, sich in ihrer Natürlichkeit zu zeigen und dagegen ein vom Geiste seelisch durchzogenes und verklärtes Organ oder die Basis wird, worauf der Geist seinen inneren Gehalt aufpflanzt. Nach Kant hingegen gewinnt durch die

vollendete Sittlichkeit das Geistige nicht die Form des Natursein, sondern es bleibt in sich mit dem stolzen Selbstgefühl des Siegers, der den überwundenen Feind nicht in seinen Dienst genommen, sondern der völligen Vernichtung Preis gegeben. Die ausgeführte Sittlichkeit ist also nach Kant eine abstrakte Alleinigkeit des Geistigen, während sie nach Schleiermacher die Einheit des Geistigen und Natürlichen ist. Würde auch Kant den Begriff der ausgeführten Sittlichkeit die Naturseite in sich schließen lassen, er hätte dann consequenterweise diesen Begriff ebenso wie die Idee des Wissens aufheben müssen. Ist das Wissen deswegen unmöglich, weil die natürlichen Dinge durch die Aufnahme in den Geist eine veränderte Gestalt gewinnen, mithin ihr ursprüngliches Ansichsein verlieren, so muß ebenso sehr umgekehrt auch das (sittliche) Thun unmöglich sein, weil durch das Aufgenommenwerden in die Natur das Geistige seine ursprüngliche Form und also auch sein ihm wesentliches Ansichsein einbüßen würde. Man muß es, da die Idee der ausgeführten Sittlichkeit eine Einheit des Geistigen und Natürlichen ist, ganz consequent finden, daß Schleiermacher sie, bei dem zwischen dem Geistigen und Natürlichen vorausgesetzten Gegensatze, nicht minder als die Idee des Wissens durch die Gottheit vermittelt sein läßt. Nur weil in der Gottheit ursprünglich das Geistige und Natürliche — oder Denken und Sein zur absolutesten Einheit zusammengeschlossen sind, kann sich auch außerhalb derselben das Geistige mit dem Natürlichen, der Wille mit dem äußeren Sein in Einheit setzen. Wie der Proceß des Wissens, so weis't also auch der des sittlichen Wollens nicht durch seinen Inhalt, sondern allein durch seine Form in die Idee des Absoluten.

Der bestimmte Gehalt fließt aus der freien Spontanität des Geistes; nur die Möglichkeit der Einheit dieses Gehalts mit der Natürlichkeit ist im Absoluten gegründet.

Was das Verhältniß des Subjekts zum Absoluten betrifft, so ist Schleiermacher in vollkommner Uebereinstimmung mit Kant, daß Gott nicht gewußt werden könne. Aber wie er nicht gewußt werden kann, ebenso behauptet er im Gegensatze gegen Kant, könne er auch nicht gewollt werden. Schleiermacher findet die Behauptung bei Kant, daß Gott gewollt werden könne, inconsequent und unspeculativ, allein aus dem Zusammenhange erklärbar, in welchem Kant noch mit der Popularphilosophie gestanden. In der That liegt auch ein Widerspruch darin, daß das, was nicht gewußt werden kann, gewollt werden könne. Alles Wollen setzt ja das Wissen voraus und enthält es selbst in sich. Der Wille weiß das, was er will und ist nur in diesem Wissen Wille. Wäre es wirklich wahr, daß Gott gewollt werden könnte, ohne daß er damit nach seinem Wissen und Wesen gewußt würde, wir wären dann genöthigt, in Gott einen Dualismus zwischen dem göttlichen Wollen einerseits und seinem Wissen und Wesen andererseits anzunehmen. Wie aber Gott nur das will, was er weiß und sein Wissen in Harmonie mit seinem Wesen ist, so muß er entweder, wenn er gewollt werden kann, auch gewußt werden können, oder aber es muß das Wollen Gottes für ebenso unmöglich wie das Wissen erklärt werden. Kant sieht den Grund davon, daß Gott nicht gewußt werden könne, allein in unserem Erkennen. In der Natur unseres Erkennens liege es, einmal nur auf die Sphäre der Sinnlichkeit eingeschränkt zu sein und zweitens mittelst der Kategorien allen zu erkennen-

den Objekten subjektive Zuthaten beizufügen und hierdurch deren Ansichsein aufzuheben. Schleiermacher, auch in diesem Punkte consequenter als Kant, sieht den Grund unserer Nichterkenntniß Gottes in beidem, ebenso sehr in der Idee Gottes, als in dem Begriffe des menschlichen Wissens. Gott und menschliches Wissen schließen einander völlig aus. Das Wissen postulirt stets Bestimmtheiten; nur das Bestimmte kann gewußt werden. Gott dagegen verneint alle Bestimmtheiten in sich, weil er durch sie in die Kategorie der Endlichkeit herabsinken und somit aufhören würde, Gott zu sein. In Gemäßheit des Satzes, daß Gott nicht gewußt werden könne, muß behauptet werden, daß die Gottesidee Kants von der Schleiermacherschen im Grunde nicht verschieden sei. Ein Gott, der nicht gewußt werden kann, ist nothwendigerweise, — da alles Bestimmte wißbar ist, — das bestimmungs- und unterscheidungslose Unendliche. Eben dies aber ist auch der Schleiermachersche Gott. Das bestimmungslose allgemeine Sein und das bestimmungslose Unendliche sind völlig ein und dasselbe. Wollte Kant mit dem Schleiermacherschen Gottesbegriffe nicht zufrieden sein, so wäre ihm zu sagen, daß das, was sein Gottesbegriff mehr enthält als der Schleiermachersche, nur der Meinung, nicht dem herausſetzenden speculativen Bewußtsein angehöre. Das bloß Gemeinte aber hat in der Philosophie nur die Bedeutung eines Unwirklichen. Accentuirt man freilich die Behauptung Kants, gänzlich von ihrer Inconsequenz absehend, daß Gott gewollt werden könne, so ist der Unterschied des Kantischen und Schleiermacherschen Gottesbegriffes groß. Ein Gott, der gewollt werden kann, würde nicht das bestimmungslose, sondern das in sich bestimmte Unend-

liche sein und durch den Charakter dieser seiner Bestimmtheit nicht pantheistischer, sondern im Gegentheil mehr theistischer Natur.

Aus unser Comperative zwischen Schleiermacher und Kant erhellt deutlich, daß der Kantianismus die Basis des Schleiermacherianismus bilde und daß alles Neue, was auf derselben der letztere aufgerichtet hat, entschieden als ein Fortschritt gegen den ersteren bezeichnet werden müsse.

Wir können hier nicht unerwähnt lassen, daß Schleiermacher durch die Behauptung, daß Gott direkt weder gewußt noch gewollt werden könne, ein lebendiges Glied derjenigen Reihe von Philosophen wird, die im Gegensatze gegen die Kantische und Fichtesche Verstandesmetaphysik eine so genannte Gefühlsphilosophie repräsentiren, an deren Spitze Jacobi steht. Diejenige subjektive Form, worin Gott ursprünglich im Menschen gegenwärtig werde und auch allein nur gegenwärtig werden könne, behauptet Jacobi mit Schleiermacher sei ausschließlich das Gefühl. Die Gründe freilich, weswegen Gott nur im Gefühle gesetzt sein könne, fallen bei ihm anders aus als bei Schleiermacher. Jacobi findet den Satz, daß Gott gewußt werden könne, deshalb widersprechend, weil Gott durch das sich nur nach dem Causalitätsgesetze vollziehende Erkennen seinen wesentlichen Charakter, den der Unbedingtheit, einbüßen und in die Sphäre des Bedingten herabsinken würde. Alles Erkennen vollzieht sich nach dem Causalitätsgesetze heißt, es geht von einem Gewissen aus und läßt hiervon, als von der vorausgesetzten Ursache, das zu erkennende ungewisse Objekt, als nachfolgende Wirkung, abhängig sein. Da das den Ausgangspunkt des Erkennens bildende Gewisse nur die dem Sub-

jetzt gegenwärtige Welt sein kann, so würde Gott mittelst des Erkennens in die schiefe Stellung gebracht werden, daß er durch das Sein bedingt erschiene, was doch offenbar durch ihn bedingt ist. Das nähere und bestimmtere Verhältniß Schleiermachers zu den Gefühlsphilosophen werden wir passend erst dort besprechen, wo wir Schleiermacher nur mit dem Gefühle operiren sehen, nämlich in der Dogmatik.

In welchem Verhältnisse die Schleiermachersche Metaphysik zu dem metaphysischen Denken Schellings und Hegels stehe, werden wir Gelegenheit haben näher anzugeben, wenn wir nun zu der wichtigen Frage und Untersuchung übergehen, ob von Schleiermacher das schon beim Beginne des philosophischen Protestantismus ausgesprochene und bis zu ihm von allen Philosophen höchst einseitig gelös'te metaphysische Problem, so gelös't sei, daß das speculative Denken sich bei dieser Lösung beruhigen und stehen bleiben könne. Wie wir bereits in der Einleitung gesehen, bestand die zu lösende metaphysische Aufgabe darin, daß der Dualismus zwischen Geist und Natur, Denken und Sein aufgehoben oder der Geist mit der Natur versöhnt werde. Wirklich scheint die Bewältigung des Dualismus Schleiermacher gelungen zu sein. Hat er nicht die Möglichkeit des Wissens und des im Thun zur Ruhe kommenden Wollens nachgewiesen und ist nicht im Wissen, wie im Wollen die Einheit und Versöhnung des Geistes mit der Natur gesetzt? Wollte man sagen, eine absolute Einheit des Geistes mit der Natur sei auch von Schleiermacher deswegen nicht erreicht, weil er ja ausdrücklich lehre, daß der Proceß des Wissens wie der des sittlichen Wollens ein endloser sei und

also Geist und Natur, troß ihrer Einheit, dennoch stets außer einander blieben, so wäre gegen eine solche Einwendung auf die Schleiermachersche Idee des Absoluten zu verweisen, in der Denken und Sein sich absolut erreicht und auf das Vollkommenste gegen einander ausgeglichen haben. Um so mehr scheint sich die Schleiermachersche Auflösung des metaphysischen Problems zu empfehlen, als sie sich von allen Einseitigkeiten, in die die früheren Auflösungsversuche gerathen waren, frei erweis't. Das Extrem eines Idealismus und Materialismus ist vermieden, dabei die relative Wahrheit jedes Extrems gewürdigt und anerkannt. Auch ist die furchtbare Härte, die sich am Spinozismus herausstellte, daß nämlich in der Idee des Absoluten Geist und Natur, Denken und Sein völlig drauf gingen und vernichtet wurden, dadurch beseitigt, daß die Realität der Welt der Gottheit gegenüber in Schuß genommen und natürlich indirekt mit dieser allgemeinen Realität auch die bestimmte des Geistes und der Natur vertheidigt ist. Was also bleibt noch an der Lösung des Problems zu wünschen übrig? Man muß Schleiermacher den Ruhm lassen, daß sein Standpunkt ein neuer und auch ein berechtigter sei. Dieser Ruhm kann ihm dadurch auch nicht verkürzt werden, daß man die ihm vorangehenden und ihm zur Seite stehenden Systeme als Elemente seines Systems aufweis't. Das Schleiermachersche System ist kein gemeiner d. i. principloser und mechanischer Eklekticismus; es sind vielmehr in ihm diese verschiedenen Elemente mit einander organisch verknüpft, so daß sie nicht gezwungen, sondern natürlich in einander überfließen und einander wie von selbst hervorrufen. Ohne sich der Frivolität auszusetzen, muß man sich noch einmal dieser welthi-

storischen Stellung Schleiermachers bewußt geworden sein, ehe man daran geht, seine metaphysische Leistung, die die principielle Basis wahrer Riesenwerke bildet, einer Kritik, die auch die Mängel und Schwächen nicht übersehen darf, zu unterwerfen. Die Zeit, in der man z. B. das dogmatische Princip Schleiermachers in die Thierheit hineinverwieß, ist vorüber und hat einer nach dem Maaße der Billigkeit und Gerechtigkeit abwägenden Platz machen müssen.

Wir wagen an die Spitze unserer Kritik den Satz zu stellen, daß bei näherer Betrachtung im Grunde auch bei Schleiermacher der Dualismus zwischen Geist und Natur, Denken und Sein unbeseitigt geblieben, oder daß wenigstens die Weise, wie er ihn beseitigt, nicht die höchste und wahrste sei. Es wird uns dieser Satz klar werden, wenn wir, ehe wir genauer das Verhältniß des Geistes zur Natur ins Auge fassen, zuvor bestimmter das Verhältniß Gottes zur Welt fixiren. Offenbar ist das Verhältniß Gottes zur Welt bei Schleiermacher ein dualistisches. Zunächst liegt hierin kein metaphysisches Unglück. Ein Dualismus zwischen Gott und Welt ist ganz nothwendig. Nur ein verkehrter, ebensosehr das Wesen Gottes als das der Welt verkennender Hochmuth kann die Welt zum Range des Absoluten potenziren und hinaufschrauben wollen. Von entscheidender Wichtigkeit ist es nur, wie dieser Dualismus bestimmt wird. In der Art und Weise der Festsetzung desselben, meinen wir, habe Schleiermacher die Wahrheit verfehlt. Gott und Welt stehen nach ihm, streng genommen, in einem absoluten und unauflösbaren Gegensatze zu einander. Dieser Gegensatz wird dadurch, daß beide sich auch aufeinander beziehen, nicht aufgehoben oder gemildert, sondern

erst grade durch ihre Beziehung noch mehr herbeigeführt und gesteigert. Gott soll nach Schleiermacher die allgemeine Einheit mit Ausschluß aller Bestimmtheiten und Unterschiede, die Welt die Einheit mit Einschluß derselben sein. Was also Gott und Welt mit einander gemein haben, ist dies, Einheit zu sein. Aber eben diese Einheit macht auch ihre völlige Verschiedenheit aus. Wesentlicher Charakter der Welteinheit ist es, die Totalität der Bestimmtheiten in sich zu schließen, wesentlicher Charakter der Gotteinheit, dieselbe auszuschließen. Beide Einheiten verhalten sich nicht so zu einander, wie sie nach unserem Dafürhalten sich zu einander verhalten sollten, daß die Gotteinheit das Wesen der Welteinheit, das wozu diese bestimmt ist, was ihr eigentliches Sollen ausmacht, bildet. Bildete die Gotteinheit das Wesen der Welteinheit, so müßte es dieser möglich sein, der Gotteinheit näher zu kommen, sie mehr und mehr in sich zur Wirklichkeit zu bringen. Nur das kann das Wesen von Etwas sein, wozu das Etwas sich zu erheben und emporzubilden vermag, was es im Stande ist, in und aus sich erscheinen zu lassen. Nach Schleiermacher kann die Welt Gott nie näher kommen. Auch dann, wenn sie den Blüthepunkt ihres Seins erreicht hat, steht sie ihm ebenso ferne, als da, wo sie ihre Entwicklung beginnt. Das, was die Welt von Gott trennt, ist etwas, was die Welt schlechterdings nicht loswerden kann; der bestimmte und unterschiedsvolle Charakter ist es und dieser macht die Qualität der Welt aus, diejenige Bestimmtheit, mit der sie absolut zusammengewachsen ist. Wäre es möglich, daß die Welt die Gottheit erreichte, so würde grade diese Erreichung ihr absoluter Untergang, ihre völlige Vernichtung sein. Die Welt

würde zum absoluten Gegentheile ihrer selbst, zum bestimmungs- und unterschiedslosen Sein werden. Wie also Schleiermacher das Verhältniß der Welt zu Gott faßt, ist die Welt schlechterdings und ein für allemal auf sich selbst angewiesen; sie hat ihre Centralität nicht in Gott, sondern allein in sich. Umgekehrt ist und bleibt aber natürlich auch Gott nur ein reines und abstraktes Insichselbstsein. Ein solches muß er bleiben, auch wenn er in die Mitte der Welt eingegangen wäre, oder sich selbst in das Innere der einzelnen Gegenstände herabgelassen hätte. Keine Gemeinschaft besteht zwischen ihm und dem bestimmten Inhalt der Welt; er muß ewig und immerdar jede Bestimmtheit von sich ausschließen. Daß dieses abstrakte Insichsein und dieses völlige Ausschließen alles Weltlichen in einen Mangel und Widerspruch Gottes in sich umschlage, werden wir weiter unten in der näheren Entwicklung der Gottesidee sehen. Hier genüge es, den absoluten Gegensatz Gottes und der Welt bei Schleiermacher erwiesen zu haben.

Dieser Gegensatz ist es nun, der, trotz aller Einheit im Wissen und im sich realisirenden Wollen, zum Gegensatze der Welt in sich selbst d. h. zum Gegensatze des Geistes gegen die Natur und umgekehrt der Natur gegen den Geist wird. Wodurch nämlich vermag der Geist im Wissen und Wollen, mit der ihm zunächst entgegengesetzten Natur in Einheit zu treten? Durch die Vermittlung der Idee der Gottheit. Wenn dies, so folgt, daß, da die Gottheit den Gegensatz zu allem bestimmten Inhalte bildet, auch in der Einheit, die der Geist im Wissen mit der Natur eingeht, die Einheit selbst und der bestimmte Inhalt einander entgegengesetzt bleiben müssen. Oder mit anderen Worten es

folgt, daß der Geist in der Einheit, in der er sich im Wissen mit der Natur zusammenschließt, nicht aufhöre gegen diese den Gegensatz zu bilden. Jede Einheit, die sich äußerlich gegen den bestimmten und unterschiedenen Inhalt verhält, läßt auch diesen bestimmten und unterschiedenen Inhalt unter sich d. h. den einen bestimmten Inhalt dem andern äußerlich gegenüberbestehen. Näher stehen in der Einheit des Wissens Geist und Natur einander so gegenüber, daß der Geist selber, der sich im Wissen als das über die Natur hinübergreifende Princip erweis't, Repräsentant der Einheit ist oder die Einheit zu seiner Bestimmtheit hat, die Natur dagegen das von Außen in den Geist hineintretende Mannigfaltige ist, was, auch in den Geist eingegangen, nicht so sehr seinen sinnlichen Charakter verloren hat, daß es nicht selbst hier noch dem Geiste ein Aeußerliches bliebe. Nur dann würden Geist und Natur im Wissen einander nicht mehr äußerlich gegenüberstehen und der Dualismus zwischen beiden völlig verschwunden sein, wenn der von Außen kommende natürliche Inhalt zugleich Produkt des Geistes, mithin des Geistes bloß aufnehmende Thätigkeit zugleich zeugende und schaffende Thätigkeit sein könnte. Jede äußerliche Stellung der Einheit zum unterschiedenen mannigfaltigen Inhalte muß entfernt sein, wenn von diesem Inhalte die Einheit selbst der produktive Grund ist und sie von Außen ihn nicht sowohl erhält, als vielmehr von Außen nur dazu sollicitirt wird, ihn aus sich herauszusetzen und sich selbst als ihn zu bethätigen. Aber dies, daß der Geist den natürlichen Inhalt aus sich erzeuge, scheint etwas absolut Unmögliches und sich in sich selbst Widersprechendes zu sein. Allerdings ist es ein Unmögliches so lange,

als die Natur für nichts Anderes als für die Sphäre der Sinnlichkeit oder höchstens für den Inbegriff der bestimmten, in ihrer völlig ausschließenden Bestimmtheit immer den Charakter der Sinnlichkeit behaltenden Gattungen gehalten wird. Möglich muß aber die Produktion des natürlichen Inhaltes dem Geiste dann sein, wenn nicht die Sinnlichkeit, sondern die Uebersinnlichkeit und Geistigkeit das Wesen und Ansichsein der Natur ausmacht, die Sinnlichkeit mithin nur gleichsam die Hülle und Schaale der Natur ist, worin sich ihr übersinnlicher, dem Reiche der Idealität angehöriger Kern verbirgt. Bildet die Uebersinnlichkeit das Wesen der Natur, so ist ihr Lebenselement und das Lebenselement des Geistes das identische. Daß in der That nun das Uebersinnliche die wahre Innerlichkeit der Natur constituire, wird, wenn auch mehr unbewußt, selbst von den empirischen Wissenschaften anerkannt. Die empirischen Naturwissenschaften sprechen als die Wahrheit der Natur ihre Gesetze aus und stellen sogar als das wesentliche und identische Prädikat aller Gesetze die Vernünftigkeit auf. Offenbar können die Gesetze nur als ein Uebersinnliches oder wesentlich nur als Gedanken begriffen werden.

Also nur diejenige Erkenntniß vermag den Dualismus zwischen Geist und Natur zu beseitigen, die das Wesen des Geistes und das der Natur nicht als ein verschiedenes, sondern als das gemeinsame und schlechthin identische auffaßt. Das Wesen und Element des Geistes ist die Vernunft; eben sie ist auch das Wesen und Element der Natur. Der Unterschied zwischen dem Geiste und der Natur ist nur der Formunterschied dieses identischen Wesens. Der Geist ist die Vernunft als subjektive und sich

selbst wissende, die Natur sie als objektive und sich selbst entfrembete.

Wir haben an diesem Punkte Schellings zu gedenken und über das Verhältniß Schleiermachers zu ihm zu sprechen, weil er das Wesen des Geistes und der Natur als das schlechthin identische, als Vernunft, bestimmt hat und hierdurch denjenigen Standpunkt einzunehmen scheint, der sich als die wesentliche Correktion und Ergänzung des Schleiermacherschen erweis't. Schelling definirt die Vernunft als die Einheit der Subjektivität und Objektivität, der Form und des Wesens, des Endlichen und Unendlichen. Die Vernunft so gesetzt, daß in ihr, als der Einheit der Subjektivität und Objektivität, weder die Subjektivität über die Objektivität noch diese über jene überwiegt, im Gegentheil der Unterschied beider Faktoren vollkommen indifferentiirt und neutralisirt ist, ist ihm das Absolute oder die Gottheit. Die Einheit der Subjektivität und Objektivität mit überwiegender Subjektivität giebt den Begriff des endlichen Geistes, mit überwiegender Objektivität den der Natur. Geist und Natur sind also nicht qualitativ, sondern nur quantitativ unterschieden und beide, die zusammen den Begriff der Welt constituiren, sind als Welt nicht ein von der Gottheit verschiedenes, sondern dem Wesen nach mit ihr identisches Sein.

Wir müssen behaupten, daß so auch von Schelling noch nicht die wahre Aussöhnung des Geistes mit der Natur erreicht sei. Aus dem Grunde ist sie nicht erreicht, weil das Absolute nur als die Einheit der Subjektivität und Objektivität, nicht zugleich als ihr Unterschied bestimmt ist. Der Unterschied und die Bestimmtheit hat hiermit, weil

nicht in die Idee des Absoluten aufgenommen, nur die Bedeutung des Endlichen und deshalb Nichtseinsollenden. Zur wahren Aussöhnung zweier Seiten gehört aber ebenso sehr, daß jede in ihrer Bestimmtheit erhalten bleibe, als daß sie von ihrer Bestimmtheit abstrahire und sich in einem über sie wie über ihre entgegengesetzte Bestimmtheit übergreifenden Allgemeinen mit der anderen Seite zusammenschließe. Die wahre Aussöhnung zweier Seiten ist wesentlich Harmonie; Harmonie ist keine abstrakte und unterschiedslose, sondern eine in sich konkrete und unterschiedene d. h. wirklich Bestimmtheiten in sich vereinigende Einheit. Darin, daß Schelling die Bestimmtheit des Geistes, wie die der Natur nur als ein Endliches und Nichtseinsollendes bestimmt, liegt, daß der Geist weder durch die Erkenntniß der Natur in allen ihren einzelnen Gestalten und Abstufungen, noch auch durch die Erkenntniß der ihn selbst zum Grunde habenden Erscheinungen, sondern allein durch diejenige Thätigkeit in den Besitz der Wahrheit komme, mittelst welcher er alle bestimmten Gestaltungen der Natur wie des Geistes in das Absolute auflösend versenkt und so zur Ruhe und Stille der allgemeinen gegensatzlosen Einheit gelangt. So lange der Geist nicht zum Absoluten fortgegangen ist, bleibt in ihm ein ungestillter Drang, eine unerfüllte Sehnsucht zurück; so lange er ist in sich selbst entzweit. Und hat er das Absolute erreicht, so hat er damit nur die Negation seiner selbst, sein eigenes Grab gefunden. Im Absoluten ist sein Theil nur Vernichtung, außerhalb desselben nur Zwist und Zerwürfniß.

Abstrahiren wir von der Idee des Absoluten, die daran Schuld ist, daß der Geist hier nicht wahrhaft mit der

Natur ausgesöhnt sein kann, so macht auch schon der von Schelling behauptete quantitative Unterschied des Geistes von der Natur die wirkliche Aussöhnung jenes mit dieser unmöglich. Ebenso wie das Absolute nimmt nämlich auch diese Form des Unterschiedes dem Geiste seine ihm eigene und wesentliche Bestimmtheit und giebt ihn im Grunde der Vernichtung Preis. Was den quantitativen Unterschied im Gegensatze gegen den qualitativen erwünscht macht, ist der Umstand, daß in ihm die unterschiedenen Seiten in ihrer Unterschiedenheit zugleich wesentlich ihre Einheit an sich haben, auf dem Grunde und Boden der Einheit ruhen, während sie im qualitativen Unterschiede nur einen einheitslosen und abstrakten Gegensatz bilden. Im qualitativen Unterschiede ist der Geist das Ideale, was in gar keiner inneren Gemeinschaft mit der Natur, als dem Realen, steht und die Natur das Reale, was jeden Zusammenhanges mit dem Geiste, als dem Idealen, entbehrt. Dagegen ist im quantitativen Unterschiede auch die Natur ein Ideales und der Geist nur ein Mehr des Idealen oder die höchste Potenzirung desselben und umgekehrt auch der Geist ein Reales, nur nicht wie die Natur die höchste Gestaltung desselben. Was aber, wie gesagt, den quantitativen Unterschied für die Unterscheidung des Geistes von der Natur ebenso verfehlt sein läßt als den qualitativen, ist die Rücksicht, daß er des Geistes Bestimmtheit der Natur gegenüber verwischt, diese Bestimmtheit zu einer Unwesentlichkeit und verschwindenden Accidentalität herabsetzt. Nicht minder als die des Geistes hebt er natürlich auch die Bestimmtheit der Natur auf, sie gleichfallsals Unwesentlichkeit zum Bewußtsein bringend. Eine Unwesentlichkeit nämlich ist jede quantitative Bestimmtheit

deswegen, weil sie den Charakter der Veränderlichkeit an sich trägt. Jede solche Bestimmtheit ist der Vermehrung und Verminderung fähig, ohne daß im Geringsten hierdurch das Etwas, dem die Bestimmtheit angehört, nach seinem Wesen leidet oder wesenhafte Veränderungen erfährt. Darin, daß in der Veränderlichkeit seiner Bestimmtheit das Etwas selbst das unveränderliche Substrat bleibt, liegt, daß das Verhältniß des Etwas zu seiner Bestimmtheit das der Gleichgültigkeit ist, daß mithin in Wahrheit zwischen dem Etwas und seiner Bestimmtheit ein Dualismus Statt findet. Der von der Natur nur quantitativ unterschiedene Geist ist also der gegen die Bestimmtheit seines Geistseins gleichgültige, diese seine Bestimmtheit der Veränderlichkeit Preis gebende, aber in ihrer Veränderlichkeit unangefochten bleibende Geist. Es ist der Geist, wie er mit seiner Bestimmtheit zerfallen ist und wie er nicht diese, sondern das identische Substrat zu seinem eigentlichen Sein hat, was sowohl seiner als auch der Natur-Bestimmtheit zu Grunde liegt. Uebrigens erhellt, daß der quantitative Unterschied des Geistes von der Natur und die Bestimmung, daß das Absolute die Indifferenz der Subjektivität und Objektivität sei, aufs Genaueste zusammenhängen. Der quantitative Unterschied spricht in seiner Gleichgültigkeit gegen die Geistes- und gegen die Natur-Bestimmtheit als das Absolute die Indifferenz (das indifferente Substrat) aus und umgekehrt erklärt diese, zum Range des Absoluten erhoben, allen Unterschied für reine Endlichkeit, für etwas Unwesentliches und Gleichgültiges.

Stellen wir nunmehr eine Comperative zwischen Schleiermacher und Schelling an, so ist das sich sogleich herausstellende wesentliche Identische, was beide haben, offenbar

die Idee des Absoluten. Das Absolute ist bei beiden allgemeine Indifferenz. Daß Schelling das Absolute als Indifferenz der Subjektivität und Objektivität, der Form und des Wesens, des Endlichen und Unendlichen, Schleiermacher dagegen als die Indifferenz des Denkens und Seins oder des Idealen und Realen bestimmt, macht nur einen nominellen, ganz und gar keinen wesenhaften Unterschied aus. Aber in dem Verhältnisse des Absoluten zur Welt scheint bei beiden ein ungeheurer Unterschied Statt zu finden. Nach Schelling scheint das Absolute (die Vernunft) wesentlich der Welt immanent, nach Schleiermacher dagegen ein abstrakt Transcendentales der Welt gegenüber zu bilden. Jedoch ist dieser Unterschied ein völlig verschwindender. Allerdings hat die Welt nach Schelling am Absoluten Theil. Aber wie weit? Nur insoweit als sie in sich, an welchem ihrer Punkte es auch immer sei, die abstrakte oder indifferente Einheit des Subjektiven und Objektiven, Idealen und Realen ist. Dies heißt im Grunde nichts Anderes, als sie hat als Welt am Absoluten keinen Antheil. Was die Welt zur Welt macht ist nicht die Einheit des Idealen und Realen, sondern der Unterschied beider. Da sie als dieser Unterschied keinen Theil hat am Absoluten, hat sie als Welt keinen Theil an demselben. Es ist also das Absolute gegen sie, als die wirkliche Welt, in Wahrheit ein Transcendentales. Mithin ist der Unterschied zwischen Schellingscher Immanenz und Schleiermacherscher Transcendenz verschwunden. Umgekehrt kann, wenn wir von Schleiermacher ausgehen, nicht füglich behauptet werden, daß sein Absolutes nur ein Transcendentales der Welt gegenüber bilde. Es ist wirklich auch ein der Welt imma-

nentes, wenigstens derselben ebensoweit immanent als bei Schelling. Lehrt nicht Schleiermacher, was zunächst die eine Seite der Welt, den Geist betrifft, daß das Absolute in jedem Wissens- und Wollens-Acte gegenwärtig sei? Zwar soll es darin nicht als Inhalt, sondern nur der Form nach gegenwärtig sein. Ist dies aber bei Schelling anders? Wenn nach Schelling das Absolute in jedem Wissensacte nur insoweit gegenwärtig ist, als er eine Einheit des Subjektiven und Objektiven darstellt, kann dies etwas Anderes sagen, als es sei darin nur der Form nach gegenwärtig? Unmöglich, da allein durch seinen Inhalt im Wissen das Objekt von dem Subjekt, nicht hinsichtlich der Form unterschieden ist. Was die andere Seite der Welt, die Natur, betrifft, behauptet nicht Schleiermacher, daß in gewissem Sinne selbst ein einzelner sinnlicher Gegenstand die Einheit des Idealen und Realen repräsentire und daß er, inwiefern er Repräsentant dieser Einheit ist, auch indirekt oder formell das Absolute in sich schließe? (cf. oben p. 175.) Jeder Unterschied also zwischen Schelling und Schleiermacher, welcher in die Immanenz und Transcendenz des Absoluten verlegt wird, löst sich völlig in — Nichts auf.

Dennoch besteht grade in dem Verhältnisse des Absoluten zur Welt zwischen Schelling und Schleiermacher ein sehr wesentlicher und bedeutender Unterschied. Die Welt hat bei Schelling eine ganz andere Stellung zum Absoluten als bei Schleiermacher. Sie hat bei jenem die Bedeutung eines unselbständigen und endlich nichtigen, bei Schleiermacher die eines relativ selbständigen und zugleich wesenhaften Seins. Schelling betrachtet die Welt mehr spinozistisch, ihr mannigfaltiges Sein nur für einen verschwinden-

den modus des Absoluten haltend, Schleiermacher dagegen völlig antispinozistisch und mehr empirisch. Für Schleiermacher hat die Welt in ihrer Bestimmtheit, für Schelling nur in ihrer absoluten Allgemeinheit ein wesenhaftes Interesse. Da die vereinzeltste und individuellste Bestimmtheit die sinnliche Bestimmtheit ist, geräth Schleiermacher beinahe in die Gefahr, die Welt nur nach dem Momente ihrer Sinnlichkeit aufzufassen; wahrhaft erhebt er sich über die Sinnlichkeit auch nicht, da die Gattungen und Kräfte, zu denen er über die einzelnen Dinge hinaus fortgeht, keinen von den sinnlichen Dingen verschiedenen, sondern mit ihnen ganz identischen Inhalt, diesen Inhalt nur in anderer Form, in der Form der Allgemeinheit, enthalten. Es ist nur die sinnliche Allgemeinheit, bei der Schleiermacher als einem Höchsten und Letzten stehen bleibt. Er bestimmt die Philosophie im eigentlichsten Sinne des Worts als Weltweisheit. Die weltliche Gegenständlichkeit, womit es die Philosophie zu thun hat, sind die sinnlichen Allgemeinheiten, (Kräfte) die theils neben einander als coordinirte, theils in der Unter- und Ueberordnung als sub- und superordinirte, grade wie die Gattungen und einzelnen Dinge, ihr Bestehen haben. In der Fixirung der Welt nach ihrer sinnlichen Bestimmtheit und Allgemeinheit hat auch der vorher im Wissen, trotz der Anerkennung der darin vorhandenen Einheit des Geistes mit der Natur, herausgestellte Dualismus zwischen Geist und Natur seinen Grund. Schelling, für den die Welt nur soweit wahre Realität hat, als sie in sich das Absolute zur Darstellung bringt, geräth beinahe in die ganz entgegengesetzte Gefahr, ebenso wie Spinoza zum vollkommnen Akosmisten zu werden. Sein Blick

ist nicht nur von der sinnlichen Bestimmtheit, sondern auch fast gänzlich von der Bestimmtheit überhaupt abgekehrt und dagegen auf die alle Bestimmtheit von sich ausschließende, reine und abstrakte Allgemeinheit, auf die als Allgemeinheit existirende Allgemeinheit, hingerichtet. Die Philosophie ist nach ihm nicht Weltweisheit, sondern Wissen Gottes, Theosophie. Das Seiende erkennen heißt, in demselben das Absolute erkennen oder es bis zu dem Punkte hin verinnern, wo es in das Absolute zurückgeht, der klarste Spiegel des Absoluten selber ist. Kein Dualismus tritt bei Schelling im Wissen hervor, sondern das Gegentheil, ein den Geist wie die Natur in ihren eigenthümlichen und wesentlichen Bestimmtheiten absorbirender und verzehrender Monismus. Fragen wir, welcher von beiden, Schelling oder Schleiermacher, hinsichtlich dieses nicht unbedeutenden Unterschiedes den größten Anspruch auf Wahrheit machen könne, so müssen wir beide für gleich einseitig erklären. Der Ruhm der Consequenz gehört ausschließlich Schelling an. Felsenfest steht der Satz, daß nur das Absolute die Wahrheit sei. Darin liegt, daß Alles nur insoweit ein Wahres sei, als es das Absolute in sich darstellt, insoweit ein Unwahres, als es ein von ihm Verschiedenes ist. Von der Wahrheit dieses Satzes ist Schelling durchdrungen. Da nach ihm das Absolute die allgemeine Indifferenz des Subjektiven und Objektiven, dieses höchsten, alle übrigen Gegensätze in sich befassenden Gegensatzes ist, hat Alles für ihn nur insoweit wahrhaftige Wirklichkeit, als es diese absolute Einheit in sich faßt. Inwiefern in Allem der individuelle und bestimmte Charakter dieser Einheit widerspricht, erklärt er die Individualität und Bestimmtheit für Unwahrheit,

für eine sich widersprechende und zum Nichts bestimmte Hülle. Dagegen müssen wir es als philosophische Inconsequenz bei Schleiermacher bezeichnen, daß er außer der Wirklichkeit und Wahrheit, die das Absolute ist, noch eine andere und zweite, die bestimmte weltliche Wirklichkeit kennt. Wir wissen sehr wohl, daß wir früher dasselbe, was wir Schleiermacher hier als Inconsequenz vorwerfen, als Consequenz nachgerühmt haben. Wir haben Schleiermacher früher in der Annahme des Daseins der Welt außerhalb des Absoluten gegen Spinoza in Schutz genommen und diese Annahme eine Consequenz des Begriffs des Spinozistischen Absoluten genannt. Wenn das Absolute, führten wir als Grund an, Indifferenz ist, so muß es auch eine Differenz geben. Das differente Sein ist die Welt. Dennoch glauben wir uns nicht zu widersprechen. Dem Spinoza gegenüber, für den es keine Welt gab, ist Schleiermacherin der Annahme derselben nur consequent, inconsequent hingegen darin, daß, obschon sich ihm der allgemeinen indifferenten Realität gegenüber eine zweite, die differente und bestimmte Realität, ergeben hat, er nun dennoch die erste das Absolute sein läßt. Nachdem sich ihm außer der absoluten eine andere Realität ergeben hatte, hätte er nun consequenterweise, selbst nach seinem eigenen Canon, daß das Absolute kein Entgegengesetztes sein könne, das Absolute als die concrete Einheit der indifferenten und differenten Realität oder als die sich differentiirende, aus der Differenz aber sich in sich zurücknehmende Indifferenz bezeichnen müssen. Wenn er dennoch wieder die Indifferenz als das Absolute setzte, so mußte er consequent wie Schelling alles Differente für Schein und Unwahrheit erklären.

In unserer Vergleichung Schleiermachers mit Schelling ist uns noch ein wichtiger und wesentlicher Coincidenzpunkt zurückgeblieben. Er besteht in der identischen Form des Unterschiedes, in der beide den Geist von der Natur unterscheiden. Wie Schelling, ebenso läßt auch Schleiermacher den Geist von dem natürlichen Sein quantitativ unterschieden sein. Wir erinnern uns, daß Schleiermacher das Universum unter einer zwiefachen Seins-Reihe, der des idealen und des realen Seins, begriff und jede dieser Reihen in eine Vielheit quantitativ von einander unterschiedener Stufen zerfallen ließ. Wird das Universum als ideale Seinsreihe angeschaut, so bildet den Culminationspunkt oder die quantitativ höchste Stufe des idealen Seins der Geist, die quantitativ niedrigste Stufe die Natur, wird es hingegen als reale Seinsreihe betrachtet, so stellt den Blüthepunkt des realen Seins die unorganische Natur und die niedrigste Stufe desselben der Geist dar. Der Geist ist also, wie im Allgemeinen, so in allen seinen Erscheinungen, kein abstraktes Ideales, sondern allenthalben die Einheit des Idealen und Realen und ebenso umgekehrt die Natur sowohl überhaupt als auch in ihren individuellen Abstufungen und Gebilden kein rein Reales, sondern die konkrete Einheit des Realen mit dem Idealen. — So sehr wir es anerkennen müssen, daß der quantitative Unterschied in den einzelnen konkreten, von Schleiermacher bearbeiteten, Wissenschaften eine bedeutende Rolle spielt und auch von ihm allenthalben, wo es sich um einen Gegenensatz zweier Faktoren handelt, in Anwendung gebracht wird, ebenso offen müssen wir es als unsere innerste Unterzeugung aussprechen, daß derselbe in die Schleiermachersche Metaphysik nicht hineinpasse, sondern da-

rin als eine inconsequente, widersprechende und nur äußerlich, vielleicht von Schelling, entlehnte Bestimmung dastehe. Einmal ist sogleich, wenn Geist und Natur quantitativ unterschieden sind, die Frage Schleiermachers unpassend, ob eine Einheit des Geistes und der Natur möglich sei. Die Frage nach der Möglichkeit der Einheit darf da nicht gestellt werden, wo, wie dies bei dem quantitativen Unterschiede der Fall ist, die Einheit das Dominirende und der Unterschied das Sekundäre ist, oder noch bestimmter, wo die Einheit das Substrakt für den Unterschied bildet. Wie das Haus nicht ohne Fundament, so können quantitativ unterschiedene Gegenstände nicht ohne ihre Einheit gedacht werden. So verkehrt es ist, wenn einmal das Haus gesetzt ist, dann noch nach der Möglichkeit des Fundamentes zu fragen, ebenso verkehrt ist es, wenn einmal Geist und Natur nur als quantitativ unterschieden gesetzt sind, dann noch nach ihrer Einheit zu fragen. Zweitens ist es umpassend, wenn Geist und Natur rein quantitativ unterschieden sind, das ihre Einheit constituirende Absolute ein Transcendentales zu nennen. Es mußte vielmehr umgekehrt, da die Einheit die Grundlage für den Unterschied bildet, das Immanente genannt werden. Die Bezeichnung des Absoluten als des Transcendentalen und die vorige Frage nach der Möglichkeit der Einheit zwischen Geist und Natur haben nur Sinn, wenn der Unterschied des Geistes von der Natur als ein qualitativer vorausgesetzt ist. Drittens durfte, bei angenommenem quantitativen Unterschiede des Geistes von der Natur, der Geist nicht, auch nicht einmal als theoretischer, als bloße, von Außen die Mannigfaltigkeit des Inhaltes empfangende Form bestimmt und die Natur nicht

in dem Maaße, wie es wirklich geschehen ist, in ihrer sinnlichen Einzelnheit und sinnlichen Allgemeinheit fixirt werden. Im quantitativen Unterschiede ist der Geist kein abstrakt Ideales, an das nur von Außen das Reale kommt, und die Natur kein abstrakt Reales, welches das Ideale nur zum fernen Jenseits hat, sondern der Geist ist wesentlich an sich selbst das Reale, wie die Natur an sich selbst das Ideale. Bei Schelling verhält sich dies auch ganz anders. Niemals finden wir, daß er den Geist die leere, nur an der äußeren chaotischen Mannigfaltigkeit sich erfüllende Einheit oder Form nennt, sondern stets sehen wir von ihm den Geist nach seiner seinen Inhalt aus sich zeugenden, produktiven und schöpferischen Thätigkeit hervorgehoben. Ebenso stellt Schelling in ganz anderer Weise als Schleiermacher den idealen Charakter der Natur heraus; er geht soweit, die Natur eine erstarrte Intelligenz zu nennen.

Wie wir schon vorher den quantitativen Unterschied als einen für die Unterscheidung des Geistes von der Natur unpassenden deswegen verworfen haben, weil er die charakteristische Bestimmtheit weder des Geistes noch auch der Natur zu ihrem Rechte kommen läßt, so müssen wir ihn hier noch aus dem andern Grunde abweisen, weil er des Geistes freien Trieb und freie Selbstbewegung aufreibt, den Geist wie die Natur unter die abstrakte Categorie des Mechanismus stellt. Allein auf dem mechanischen Gebiete hat der quantitative Unterschied seine Geltung; auf allen höheren Gebieten tritt er nur als eine verflachende und Leben aussaugende negative Bestimmung auf. Ein von der Natur nur quantitativ unterschiedener Geist ist, wie alles Quantitative, gegen seine Bestimmtheit und eben so sehr

gegen die Bestimmtheit der Natur gleichgültig; er hat daher weder den Trieb, seine Bestimmtheit durch die Aufnahme der Natur in sich zu erweitern und zu verallgemeinern d. h. keinen Wissenstrieb, noch auch den entgegengesetzten Trieb, seine Innerlichkeit in bestimmten Gedanken und Zwecken aus sich herauszuarbeiten und in das natürliche Dasein einzuführen d. h. keinen Wollenstrieb. Beide das Wesen des Geistes constituirende Triebe setzen in dem Geist einen realen Widerspruch voraus oder sind dessen Existenz selbst. Widerspruch aber und nur quantitativ bestimmtes Sein sind völlig einander ausschließende Begriffe. Vermöge der Gleichgültigkeit gegen seine Bestimmtheit ist kein nur quantitativ bestimmtes Wesen des Widerspruchs fähig. Die Frage, ob, wenn Geist und Natur nur quantitativ unterschieden sind, ein Wissen möglich sei, ist dann von Wichtigkeit, wenn das Interesse des Erkennens nicht sowohl dahin geht, ob bei diesem Unterschiede eine Einheit des Geistes mit der Natur möglich sei, als vielmehr dahin, ob ein nur quantitativ unterschiedenes Wesen auch der nothwendigen Voraussetzung und Bedingung für das Wissen fähig sein könne, nämlich des vorausgesetzten innern Widerspruches und gefühlten Triebes. Metaphysisch muß das Wissen in einem solchen Geiste für unmöglich und undenkbar erklärt werden.

Kehren wir von hier zu unserem metaphysischen Problem, der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Geist und Natur zurück, so muß man Schelling ganz darin beistimmen, daß, wenn der Geist mit der Natur ausgesöhnt sein soll, er mit dieser das gleiche Wesen oder die identische Substanz theilen müsse. Schelling hat auch darin ganz

Recht, diese identische Substanz als Vernunft bestimmt zu haben. Der alleinige Grund, weshalb ihm die volle Lösung der Aufgabe nicht gelungen ist, liegt in seiner abstrakten und einseitigen Auffassungsweise der Vernunft. Er nimmt sie nur als indifferente Einheit der Subjektivität und Objektivität, nicht zugleich als deren bestimmte Unterscheidung. Dadurch daß er die letztere bei Seite setzt, verfällt er in die der Schleiermacherschen entgegengesetze Einseitigkeit. Schleiermacher läßt, indem er mehr bei dem Momente der Sinnlichkeit der Natur stehen bleibt, zu sehr den Unterschied hervortreten, als daß eine wesenhafte und vernünftige Einheit Platz haben könnte. Es hat sich also die metaphysische Aufgabe jetzt dahin bestimmt, Geist und Natur in ihrer identischen Substanz, der Vernunft, unterschieden zu setzen oder denjenigen Unterschied zwischen beiden geltend zu machen, der in das identische Wesen aufgenommen und des gemeinsamen Wesens Selbstdarstellung ist. Offenbar muß der Geist dann mit der Natur ausgesöhnt sein, wenn er in seinem Zusammenschluß mit derselben nicht seine eigene innere Conkretion und seinen bestimmten geistigen Gehalt aufzugeben braucht, sondern im Gegentheil durch die eingegangene Einheit einen mannigfaltigen, seinem eigenen Wesen nicht widersprechenden Zuwachs erhält. Ebenso wenig als der Geist verliert in dem Zusammenschlusse die Natur ihre Bestimmtheit. Es wird ihr wohl vom Geiste eine Bestimmtheit genommen, die sinnliche; aber diese ist nur ihr eigenes Unwesen; sie verliert nichts durch die Fortnahme derselben, sondern sie gewinnt nur. Es wird ihr nämlich vom Geiste diejenige Bestimmtheit gelassen oder vielmehr sie wird erst durch den Geist zu derjenigen Bestimmtheit emporgehoben,

worin sie gegen ihr Wesen keinen Abstand mehr bildet, sondern dessen konkrete Individualisirung und specificirte Realität ist. Geist und Natur sollen in Einheit und doch zugleich unterschieden, unterschieden und doch zugleich in Einheit sein, ohne daß die Einheit dem Unterschiede und der Unterschied der Einheit widerspricht! Wie können wir uns dies denken? Nur so, daß wir die Einheit als sich entwickelnde auffassen. Im Begriffe der Entwicklung sind beide Begriffe, der der Einheit und der des Unterschiedes als vollkommen ausgesöhnte zusammengeschlossen. Jede Entwicklung setzt die Einheit voraus und hat dieselbe zu ihrem hervorbringenden Grunde; man kann sie die Einheit selbst nennen, indem sie nur die Wirklichkeit von der der Einheit einwohnenden Möglichkeit oder die Herauskehr dessen ist, was der Einheit innere Anlage bildet. Jede Entwicklung ist aber auch Unterschied und Bestimmtheit, sofern sie sich in einer Stufenfolge bestimmt von einander unterschiedener Gestalten darstellt, in ihnen ihr erscheinendes, mannigfaltiges Dasein hat. Geist und Natur haben also dies mit einander gemeinsam, daß sie die Entwicklung und Selbstdarstellung der Einen und identischen Vernunft sind. Aber in diesem Gemeinsamen besteht zugleich ihr specifischer Unterschied. Der Geist ist die Vernunft in einer andern und höheren Entwicklungsstufe als die Natur. Darin unterscheiden sich der Geist und die Natur specifisch von einander, daß der Geist die sich selbst begreifende, die Natur die sich entfremdete, jener die freie, diese die unter dem Joche der Nothwendigkeit seufzende Vernunft ist. Kein quantitativer, auch kein qualitativer Unterschied ist der Unterschied des Geistes von der Natur, sondern allein der Unterschied der Entwicklung.

In dem letzteren sind jene beiden integrirt und zu bloßen Momenten herabgesetzt. Wir pflegen zwei Entwicklungsstufen als höhere und niedere zu unterscheiden; wir irren, wenn wir hiermit nur ein quantitatives Mehr und Minder meinen. Die Frucht ist eine höhere Entwicklungsstufe als die Blüthe. Wäre sie von der Blüthe nur quantitativ, nur nach dem Mehr und Minder unterschieden, so müßte sie noch Blüthe sein, was sie nicht ist. Jede höhere Entwicklungsstufe ist von der niederen zugleich qualitativ unterschieden d. h. sie ist ein specifisch Anderes als sie, ein Neues gegen sie. Wir sagen, zugleich qualitativ unterschieden, bloß qualitativ ist sie von ihr nicht unterschieden. Zwei Etwas, die nur qualitativ von einander unterschieden sind, haben gleiche Berechtigung. Da die Entwicklungsstufen einen verschiedenen Rang einnehmen, so muß nothwendig ihr Unterschied das Zusammen und Zugleich des qualitativen und des quantitativen Unterschiedes sein. Der Geist, als Entwicklungsstufe der Vernunft von der Natur unterschieden, hat also die Bedeutung, dasjenige Höhere gegen die Natur zu sein, welches zugleich ein specifisch Anderes als sie, ein Neues gegen sie ist.

Etwas was ein quantitatives Mehr gegen ein Anderes bildet, ist das auch, was dies Andere ist. So auch ist der Geist das, was die Natur ist. Er trägt die ganze Natur in seinem Innern. Er hält sie in sich umschlossen, wie die Blüthe die Knospe und die Frucht die Blüthe umschließt. Er empfängt sie daher nicht nur von Außen; sondern alles Empfangen ist zugleich wesentlich sein Erzeugen. Sein Wissen um sie strömt ihm in gleichem Maaße aus zwei Quellpunkten entgegen. Der eine Born ist seine eigene dynamisch con-

krete Innerlichkeit, der andere die äußere Natur. Hineinschauend in das Aeußere der Natur, um dort die Quelle zu suchen, sprudelt sie ihm zugleich aus seinem eigenen Innern hervor. Aber auch nur unter der Bedingung, daß er seinen Blick mit fixirender Aufmerksamkeit auf die Außenwelt richtet oder zuvor gerichtet hat, entströmt sie seinem eigenen Wesen. Nur soviel erinnert sich der Geist, als er verinnert, soviel erfindet er, als er empfunden und der Anschauung entnommen, soweit vermag er sich den Genuß des freien Nachschaffens zu geben, als er sich unter das Gesetz der äußeren Nothwendigkeit gestellt hat. Der Geist ist das selbst, was die Natur außer ihm ist. Aber dies Identische ist er ganz anders als die Natur, in einer von ihr specifisch unterschiedenen Weise. Dies liegt in seinem qualitativen Unterschiede von ihr. Er ist dies Identische in der adäquaten Form reiner Allgemeinheit, nicht in der inadäquaten sinnlich auseinander getriebener Besonderheit. Während die Natur das Identische als ein noch in der Schaale verschlossener Kern ist, hat der Geist die Schaale hinweggeworfen, der Anschauung des Kernes und zugleich seines Genusses sich erfreuend.

Ist der Geist eine höhere Entwicklungsstufe der Vernunft als die Natur, so darf man auch hierbei, daß er der identische Inhalt der Natur, nur in einer qualitativ höheren, in einer dem Inhalt wahrhaft gemäßen Form sei, nicht stehen bleiben. Nicht nur hinsichtlich der Form, sondern auch wesentlich durch seinen eigenen Inhalt ist der Geist von der Natur unterschieden. Wie die höhere Entwicklungsstufe einen Inhalt in sich zur Erscheinung bringt, dessen die niedere noch gänzlich entbehrt und wie dieser In-

halt nicht nur ein neuer, sondern auch ein qualitativ wahrerer ist, so muß auch dem Geiste ein specifisch neuer und dabei der absoluten Wahrheit unendlich näher stehender Inhalt zukommen. Dieser Inhalt ist der sittliche. Die Sittlichkeit in ihrer gehaltvollen unendlichen Ausbreitung hat zu ihrem Quellpunkte allein den Geist; an ihr ist jeder Schein des äußerlichen Hineingetretenseins in den Geist getilgt; ganz, nach ihrer Form wie nach ihrem Inhalte, gehört sie der reinen geistigen Spontaneität an. Wie die höhere Entwicklungsstufe der niederen gegenüber keine Einseitigkeit ist und dies darin zeigt, daß sie diese als Moment in sich aufnimmt und als Moment in sich gewähren läßt, so erkennt auch die Sittlichkeit die Natur noch als Moment in sich an, ihr eine besondere Seite in sich, als der einseitigkeitslosen Allgemeinheit, zu sein vergönnend.

In keiner Weise geschieht dem Geiste ein Unrecht, und nicht wird von ihm zu niedrig gedacht, wenn er als Entwicklungsstufe der Vernunft von der Natur unterschieden wird. Im Gegentheil kann er allein so von dem innern Widerspruche, in den er bei Kant und Schleiermacher gestellt ist, dem Widerspruche zwischen seiner theoretischen und praktischen Thätigkeit, befreit werden. Theoretischer und praktischer Geist widersprechen bei Kant und Schleiermacher darin einander, daß der erstere bloße, das Wesen außer sich habende Form, der letztere unendlich inhaltsvolle und freisetzende Macht sein soll. Hineinschauend in sich findet der Geist sich hiermit als die zwischen Leere und Fülle schwebende Mitte. Jeder Genuß, den ihm die eigene Wesenheit gewährt, muß ihm durch die Erinnerung seiner Wesenlosigkeit gestört werden. Durch die Aufnahme des fremden Wesens

ist der innere Dualismus nicht beseitigt, sondern nur noch gesteigert. Mit dem aufgenommenen Inhalte, da er ihm nur von Außen und nicht zugleich aus seiner eigenen Innerlichkeit gekommen ist, kann er sich nie, wie mit dem sittlichen, seiner Wesenheit entwachsenen Inhalte harmonisch zusammenschließen. Im Gegentheil kann jener Inhalt im Geiste nur Gespaltenheit und Disharmonie bewirken. Theoretischer und praktischer Geist sind aber sogleich ausgesöhnt, wenn der Geist der Natur gegenüber als höhere Entwicklungsstufe der Vernunft begriffen wird. Der Geist ist nun auch als theoretischer unendlich inhaltsvoll und das bloße Empfangen des natürlichen Inhaltes von Außen erweis't sich als ein verschwindender Schein.

Werden Geist und Natur als Entwicklungsstufen der Vernunft von einander unterschieden, so hört auch jede Isolirtheit und Gleichgültigkeit der einen gegen die andere Seite auf. Die Natur hat nun einen Drang zum Geiste hin, wie umgekehrt in dem Geiste der höchste Trieb vorhanden ist, sich erkennend und sittlich wollend als die Wahrheit der Natur zu bethätigen. Die Vorstellung, daß das Erkennen der Natur nur ein rein subjektives, ausschließlich dem Geiste angehöriges Thun sei, wird hiermit zu nichte; das Objekt ist im Processe des Erkennens nun nicht minder thätig als das Subjekt; das Objekt ist an sich selbst grade so die Hineinbewegung in den Geist und das Emporstreben zu ihm, wie der Geist die Vertiefung in es ist. Das Objekt verlangt nach der geistigen d. h. der freien Form, der Geist strebt nach dem außer der Sphäre der Willkühr gestellten, objektiv gediegenen und in sich wesenhaften Inhalte. Man darf gegen den Ent-

wicklungsunterschied des Geistes von der Natur nicht einwenden, daß sich nach ihm der Geist als ein Produkt der Natur ergebe. Niemals ist die höhere Entwicklungsstufe Produkt der niederen. Will man sie als Produkt bestimmen, so muß sie als Produkt des Ganzen bestimmt werden, was sich durch die verschiedenen Entwicklungsstufen hindurchzieht und sich in ihnen specificirt. Nicht die Blüthe bringt die Frucht hervor, sondern diese wird durch die ganze Pflanze hervorgebracht. Die Pflanze setzt für jede ihrer einzelnen Entwicklungsstufen sich selbst als an sich seiende, potenzielle Totalität voraus. Sie ist das Allgemeine, wodurch, mit Ausnahme der höchsten, jede ihrer Entwicklungsstufen in Widerspruch mit sich selbst gebracht und über sich hinaus in eine höhere, die Totalität adäquater verwirklichende hineingetrieben wird. Also ist der Geist das Produkt, nicht der Natur, sondern der totalen, sich als reale Möglichkeit voraussetzenden Vernunft. Man darf auch gegen die Definition des Geistes, als einer die Natur überragenden Entwicklungsstufe der Vernunft, nicht einwenden, daß im Grunde nach ihr der Geist des Triebes entbehren müsse, die Natur zu erkennen und sittlich zu verklären, von der Ansicht ausgehend, es könne Trieb nur dort sein, wo es vom Niederen zum Höheren geht und es müsse derselbe in einer solchen Existenz fehlen, die durch ihren Begriff das niedere Dasein, worauf er gerichtet sein könnte, als Moment in sich schließt. So gewiß es ist, daß der Geist als die höhere Entwicklungsstufe der Vernunft die Natur als Moment in sich schließt, darf ihm ebenso gewiß der Trieb in die Natur hinein, gleichsam als hätte er sie noch gar nicht, der auf sie gerichtete Wissenstrieb nicht

mangeln. Man muß vom Geiste das Gedoppelte sagen, sowohl daß er die Natur völlig in sich habe, als auch daß ihm dieselbe noch gänzlich fehle. Dies Gedoppelte bringt den Geist so wenig in Widerspruch mit sich selbst, daß er vielmehr nur so der wirkliche, sich auf sich beziehende Geist ist. Die Auflösung des scheinbaren Widerspruchs liegt im Begriffe der Freiheit des Geistes. Des Geistes Freiheit besteht darin, daß er das, was er ist, durch sich ist, daß sein Sein Produkt seiner eigenen, keiner fremden Thätigkeit ist. Hat sich der Geist sein eigentliches Sein, seine wahre Wirklichkeit selbst zu geben, so kann die Wirklichkeit, in der er sich vorfindet und antrifft, nur die Bedeutung haben, von ihm durchbrochen und in die frei gesetzte erhoben zu werden. Eine innere Beziehung der vorgefundenen auf die eigentliche und wahre Wirklichkeit muß allerdings Statt finden, die, daß in jener die Anlage und der Keim gesetzt ist, in diese überzugehen und sich zu ihr aufzuheben. Die erstere muß die Möglichkeit und das Ansichsein der letzteren sein. Mit diesem Verhältnisse was vermöge seiner Freiheit der Geist in seiner unmittelbaren Wirklichkeit zu seiner eigentlichen und wahren Wirklichkeit hat, ist ganz dasjenige identisch, was er zur Natur einnimmt. Der Geist trägt die Natur in seinem Innern, schließt sie als Moment in sich zunächst nur der Möglichkeit oder dem Ansichsein nach. Die Natur ist sonach keine von ihm gewußte, keine eigentlich geistige Wirklichkeit in ihm. Die als Möglichkeit in ihm gesetzte Natur in sich zur gewußten Wirklichkeit zu erheben, muß vermöge seiner Freiheit des Geistes eigene That sein. Da der Geist diese That nur durch die Anschauung und das denkende Vorstellen der äußeren Natur vollziehen

kann, der Erinnerungsproceß Hand in Hand mit dem Verinnerungsproceß gehen muß, so hat er einen unwiderstehlichen Trieb in die Natur hinein, eine wahre Sehnsucht zu ihr hin.

Den Unterschied des Geistes von der Natur als Entwicklungsunterschied, also als die Negation des qualitativen und des quantitativen Unterschiedes bestimmt und hierdurch eine von den früheren Einseitigkeiten befreite, der Wahrheit bei weitem entsprechendere Lösung des metaphysischen Problems gegeben zu haben, ist das unableugbare, große Verdienst Hegels. Hegel stimmt Schelling ganz darin bei, daß das Wesen des Geistes wie der Natur die Vernunft sei, weicht aber darin von ihm ab, daß er diese keine abstrakte Indifferenz sein läßt, sondern sie als die sich unendlich differentiirende und sich aus der Selbstbesonderung in sich zurücknehmende Einheit auffaßt. Die Vernunft gewinnt durch die Aufnahme des Unterschiedes in sich die Bedeutung, System zu sein. Ein System der Vernunft ist die Natur nicht minder, als der Geist. Von einem Systeme kann wahrhaft da noch nicht gesprochen werden, wo die Unterschiede nur als coordinirte, sondern erst da, wo sie als Entwicklungsunterschiede auftreten. Dem Coordinirten fehlt die zum Wesen des Systems gehörige innere nothwendige Verknüpfung; durch das Band der Nothwendigkeit sind nur die eine und dieselbe Einheit zu ihrem produktiven Grunde habenden Entwicklungsstufen verknüpft. Die Natur ist also als System der Vernunft eine relative Totalität sich gegenseitig aufnehmender und ineinander übergehender Entwicklungsstufen. In ihrer höchsten Entwicklungsstufe, dem organisch animalischen Leben, weis't sie über sich hinaus in den Geist hinein. Der Geist lös't den Widerspruch, der

in dem natürlichen Lebensprocesse zwischen dem animalischen Einzelwesen und seiner Gattung gesetzt ist. Gattung und Einzelwesen, Allgemeines und Besonderes gelangen in der Natur zu keiner konkreten Einheit. Der Geist erst ist diese Einheit und durch sie die Wahrheit der Natur. Der einzelne Mensch hat nicht mehr seine Gattung, die Menschheit, außer sich, sondern er trägt sie als ein mit dem Momente seiner Einzelnheit ausgesöhntes Moment in sich. Der Mensch ist nicht bloß Mensch, sondern er weiß sich auch als solchen, ist die sich wissende Menschheit selber, der Menschheit Selbstbewußtsein. Ebenso wie die Natur schreitet auch der Geist wieder durch verschiedene Entwicklungsstufen hindurch. Diejenige Stufe, auf der er seine Entwicklung beginnt, zeigt ihn in das Natursein noch völlig versenkt und unvermögend, sich von demselben in freier Weise zu unterscheiden. Der Geist ist in dieser Gestalt der Naturgeist, noch kein denkendes, sondern nur empfindendes, kein wollendes, sondern nur begehrendes Wesen, nicht schon actuell, aber wohl potentiell von den animalischen Einzelwesen unterschieden. Die zweite, durch die Freiheit gewonnene Entwicklungsstufe ist die, auf der es der Geist zu einer vollkommen Selbstunterscheidung von dem natürlichen Sein bringt, dies als zu seinem Wesen nicht gehörig aus sich herauswirft und sich in sich selbst d. h. im reinen Elemente der Geistigkeit und Allgemeinheit erfaßt. Der Geist spricht auf dieser Stufe als seinen Begriff und specifischen Unterschied von der Natur das Sichselbstunterscheiden von derselben aus, läßt es seine höchste That sein, sich im steten Gegensatze zur Natur, wie diese im steten Gegensatze zu sich zu erhalten. Der Geist ist also hier reines d. i. denkendes Selbstbewußtsein.

Die dritte und höchste Entwicklungsstufe schließt die erste und zweite zu einer conkreten Einheit zusammen. Auf ihr ist der Geist wieder in Einheit mit der Natur, in einer Einheit, die zu ihrer Voraussetzung und Bedingung den Gegensatz hat und deshalb nicht wie die erste eine unmittelbare, sondern eine schlechthin vermittelte oder noch richtiger absolute Selbstvermittlung ist. Die That, worin sich der Geist der Natur entgegensetzt, ist wohl groß, aber noch nicht seine größte That; des Geistes größte That ist die, in der er durch seine Freiheit die ursprüngliche Einheit restituirt und sich zur bewußten Seele des Universums macht. Will man vollständig den Unterschied des Geistes von der Natur angeben, man muß ihn in diese doppelte That des Geistes setzen, in die der Erzeugung des Gegensatzes und in das Schaffen der den Gegensatz in sich zum Momente herabsetzenden, bewußten, freien Einheit. Eines durch die Freiheit erzeugten und auch durch die Freiheit aufgehobenen Gegensatzes gegen den Geist ist die Natur nicht fähig. Auf dieser letzten und höchsten Stufe ist der Geist nicht mehr abstraktes Selbstbewußtsein, sondern Vernunft, und zwar Vernunft in der Bestimmheit der theoretischen, wenn er durch den Proceß der Negativität die sinnliche Natur in ihr vernünftiges inneres Wesen, welches zu seinem eigenen Wesen keinen Gegensatz mehr bildet, erhoben, Vernunft in der Bestimmtheit der praktischen, wenn er seine unendliche Wesenheit in das sinnliche Element der Natur hineingebildet, diese zum Träger seines freien Inhaltes, zu einem ihn selbst darstellenden Organismus umgestaltet hat.

So sehr es hiernach scheint, daß Hegel das metaphysische Problem zu einem allseitig genügenden Abschlusse gebracht habe,

können wir dennoch auch seine Lösung für keine letzte, nicht für die absolute erklären. Daß ihm die vollkommne Lösung nicht gelungen ist, daran ist seine mangelhafte Idee des Absoluten Schuld. Hegel bestimmt das Absolute nur als Immanenz oder wenigstens in einem zu beschränkten Sinne als Transcendenz, nur als Transcendenz auf dem Boden der Immanenz. Natur und Geist erhalten hiermit nur die Bedeutung, verschwindende Seiten im Selbstvermittlungsprocesse des Absoluten zu sein. Die ewige Persönlichkeit des Geistes, ohne deren Gesetztsein die wahrhafte Lösung der metaphysischen Aufgabe vergeblich erstrebt wird, ist aufgehoben, wenn der Geist nichts weiter als Durchgangsmoment und Träger des Absoluten, keine sich auf sich selbst beziehende Selbstständigkeit sein soll. Das Durchgangsmoment fällt, wenn es seinen Dienst verrichtet hat, der Zeitlichkeit anheim. Wie soll der subjektive Geist mit der Natur wahrhaft ausgesöhnt sein, wenn er trotz aller Erhabenheit über sie dennoch einer ihrer allgemeinen Formen, (die abstrakte Zeitlichkeit ist nur Naturform) unterliegen muß!

Vollständig also werden wir die Mangelhaftigkeit der Hegelschen Auflösung des metaphysischen Problems dann erkennen, wenn wir uns näher seine Gottesidee vergegenwärtigen. Da seine Gottesidee die Wahrheit der Schleiermacherschen ist, so wollen wir zuvörderst diese letztere kritisch betrachten, von ihr zur Hegelschen übergehen und schließlich kurz auf die Gottesidee in ihrer absoluten Wahrheit, sowie auf die der Wahrheit entsprechende letzte Lösung der metaphysischen Aufgabe hinweisen.

Schleiermacher bestimmt das Absolute als die Indifferenz von Denken und Sein, Idealem und Realem. Er

bestimmt es hiermit, da Denken und Sein oder Ideales und Reales den höchsten, alle sonst noch vorhandenen Gegensätze unter sich befassenden Gegensatz bilden, als die Neutralisation aller Gegensätze. Das Absolute würde, wäre es ein Entgegengesetztes, unter die Kategorie der Endlichkeit fallen; Unendlichkeit im vollkommensten Sinne kann ihm nur zukommen, wiefern es durch seinen Begriff die reine Erhabenheit über alle Gegensätze ausdrückt.

In der Behauptung, daß das Absolute kein Entgegengesetztes sein könne, und in dem Bemühen, dasselbe der Sphäre des Gegensatzes zu entreißen, muß man Schleiermacher vollkommen Recht geben. Das Absolute darf einen bleibenden und festen Gegensatz weder nach Außen oder gegen Anderes, noch auch in sich selbst haben. Einem Andern entgegengesetzt wäre es eine beschränkte, in sich selbst entgegengesetzt eine gebrochene und ihrem Untergange zueilende Existenz. Aber in der Meinung, daß das Absolute als Indifferenz der Sphäre der Gegensätzlichkeit entnommen sei, irrt Schleiermacher. Die Indifferenz bildet den reinen Gegensatz zur Differenz und hat nur so lange ihr Bestehen, als diese besteht. Wie alles Entgegengesetzte ein Endliches und Mangelhaftes ist, so gehört auch sie der Endlichkeit an, sie muß also das Absolute, wird sie als dessen Begriffsbestimmung gesetzt, nothwendig in einen unauflösbaren Widerspruch mit sich selbst verwickeln. Die Differenz von Denken und Sein, Idealem und Realem ist die Welt. Mithin bildet als Indifferenz das Absolute einen festen Gegensatz gegen die Welt. Kein Entgegengesetztes ist Totalität, also auch das Absolute nicht in der Bestimmung der Indifferenz. Totalität aber muß das Absolute sein. Das

Absolute, welches die Negation der Totalität ist, ist damit nothwendig zugleich die Negation seiner selbst. Das Absolute wird als wirkliche Totalität dann gesetzt, wenn sein Begriff als die Einheit der Indifferenz und Differenz von Denken und Sein, Idealem und Realem bestimmt wird.

Eine Einheit entgegengesetzter Bestimmungen kann, soll sich das Sein, welches sie in sich zusammenschließt, nicht aufheben, nicht anders als so gedacht werden, daß die eine Bestimmung, weil sie an sich, d. h. nach ihrem Wesen und ihrer Möglichkeit die andere ist, in diese übergeht. Es kann mithin auch die Einheit der Indifferenz und Differenz nur als das Uebergehen der Indifferenz in die Differenz und die Rückbewegung dieser in jene begriffen werden. Als die Einheit der Indifferenz und Differenz von Denken und Sein ist mithin das Absolute Leben und Proceß. Es ist zunächst die unmittelbare Einheit von Denken und Sein, als diese Einheit dann die Hineinbewegung in den Unterschied und Gegensatz beider, als dieser Gegensatz endlich der thätige Rückgang in die Einheit. Die resultirende Einheit ist wohl ihrem Wesen nach ganz die erste und ursprüngliche, der Form nach aber von der ursprünglichen darin unterschieden, daß ihr nicht mehr der Charakter der Unmittelbarkeit, sondern der der lebendigen Selbstvermittlung zukommt.

Es ist Hegel, der das Absolute als die Einheit der Indifferenz und Differenz bestimmt. Sein Gottesbegriff muß daher als die Wahrheit des Schleiermacherschen angesehen werden. Wir wollen sehen, ob er nicht nur beziehungsweise, sondern auch an und für sich die Absolutheit ausdrückt, und das metaphysische Problem zum vollkommnen Abschlusse bringt.

Gott ist nach Hegel absoluter Geist. Als dieser ist er das Denken, was sich als alles Sein, als das Sein überhaupt, mithin als den Grund jedes bestimmten Seins weiß. Der absolute Geist ist der Geist, der sich in seiner über die Natur und den endlichen Geist hinausliegenden Allgemeinheit und Wesenheit als den wesentlichen Grund sowohl der Natur als auch des endlichen Geistes weiß. Der Geist — dies liegt im Begriffe des Geistes, in der sein Wesen constituirenden Freiheit — ist nur das wirklich, als was er sich selbst gesetzt und bethätigt, als was er sich hervorgebracht hat. Auch der absolute Geist ist sein Begriff nur dadurch, daß er sich als diesen gesetzt und verwirklicht hat. Aber ist nur erst durch Selbstsetzung der absolute Geist sein Begriff, so ist er, ehe er sich als ihn bethätigt hat, vorerst nur seine Möglichkeit, sein Ansichsein. Ist das Absolute in seiner Wirklichkeit und Wahrheit die sich wissende Einheit des Denkens und Seins oder das Denken, was sich als alles Sein weiß, so ist es zunächst oder in seiner Möglichkeit nur die seiende oder unmittelbare Einheit des Denkens und Seins, nur das Denken, was noch nicht in Form des Sichselbstwissens, sondern allein in der des Seins alles Sein ist. Als seiende Einheit von Denken und Sein ist das Absolute das noch in das Sein versenkte Denken, die unterschiedslose Einheit von Denken und Sein, die allgemeine Indifferenz, oder wie Hegel gewöhnlich die seiende Einheit bezeichnet, die Substanz. Was Schleiermacher als den Begriff des Absoluten ausspricht, ist bei Hegel nur der Ausgangspunkt des absoluten Processes, desjenigen Processes, in dem und aus dem das Absolute sich selbst hervorbringt.

Als Einheit von Denken und Sein, Geist und Natur ist das Absolute Totalität. Als seiende Einheit ist es aber nur dem Inhalte oder dem Wesen nach Totalität, nicht Totalität der Form, nicht die absolute Form. Die absolute Form ist die Form des Fürsichseins, der Selbstgegenständlichkeit, der Freiheit. Als seiende Einheit von Denken und Sein oder als Substanz ist wohl das Absolute das Allgemeine, aber nicht das sich auf sich selbst beziehende oder das als Allgemeines sich selbst wissende Allgemeine. Um dies letztere zu sein, muß das Allgemeine aufhören ein seiendes Einfaches zu sein, es muß sich verdoppeln; zum Wissen gehört die Zweiheit, die Seite des wissenden Subjekts und die des gewußten Objekts. Als verdoppeltes Allgemeines, als die concrete Einheit des absoluten Wesens und der absoluten Form, ist das Absolute Geist, absoluter Geist.

Um zur für sich seienden, sich selber gegenständlichen und freien Einheit zu gelangen d. h. um Geist zu sein, muß das Absolute den Schmerz der Entzweiung und Negativität auf sich nehmen. Die Entzweiung und Selbstdiremtion ist die einzig vermittelnde Brücke, der nothwendig zu durchschreitende Durchgangspunkt. Das Absolute muß aus der Einheit in den Unterschied von Denken und Sein eingehen. Die Einheit muß nun grade so in der Wirklichkeit des Unterschiedes zur bloßen Möglichkeit und zur ansichseienden Innerlichkeit herabsinken, wie zuvor in der seienden Einheit der Unterschied bloße Möglichkeit und innere Anlage war. Die Realität des Unterschiedes von Denken und Sein ist die Welt, das Denken, was sich als Insichsein oder im Unterschiede von dem Sein erfaßt, der endliche Geist, und das Sein, wogegen es sich abgrenzt,

was es als die Sphäre der Nothwendigkeit aus seiner Freiheit herauswirft, die Natur. So wenig ist die Welt bei Hegel ein dem Absoluten schlechthin gegenüberstehendes Anderssein, daß sie vielmehr das Absolute selbst ist, nur nicht das Absolute überhaupt, sondern es, wie es in der Realisirung seines Begriffes einen bestimmten Entwicklungsmoment, eine nothwendige, in die Realität seines Begriffes hinüberführende Durchgangsstufe bildet. Die Welt ist das Absolute so, wie es aus der Form der Unmittelbarkeit und Unterschiedslosigkeit in seine eigene Selbstentfremdung eingegangen ist, sie ist das sich selber entfremdete Absolute, mithin der Widerspruch des Absoluten in sich selbst und hiermit sein Trieb, über sie hinaus sich die Form freier Selbstbeziehung zu geben.

Zum sich selber gegenständlichen und in freier Weise sich auf sich selbst beziehenden wird das Absolute durch die negative Vermittlung des endlichen Geistes. Der Act, worin der endliche Geist seine Endlichkeit durchbricht und sich als Unendlichkeit erfaßt, ist das Wirklichwerden des Absoluten. Endlicher ist der Geist so lange, als er sich nur als eine bestimmte und begrenzte Seite der Natur gegenüber weiß; zum unendlichen wird er dadurch, daß er sich in seiner Bestimmtheit zugleich als Totalität d. h. als das Wesen und die Wahrheit der Natur erkennt, und dieser Erkenntniß gemäß über die Natur hinübergreift, sie zum Momente seiner Idealität macht. Das Thun des endlichen Geistes, worin er seine Endlichkeit negirt und sich verunendlicht, d. h. sich als die Einheit seiner und seines Gegensatzes, der Natur, bethätigt, ist wesentlich zugleich das Thun des Absoluten. So gewiß das Absolute seine Entzweiung in den

endlichen Geist und die Natur aufheben und sich als allgemeine, in sich harmonische und versöhnte Einheit bethätigen muß, so nothwendig muß der endliche Geist sich verunendlichen. Der Act, worin das Absolute seine Entzweiung zur Harmonie mit sich selbst aufhebt, ist der Act, worin sich der endliche Geist als unendlichen und absoluten manifestirt. Daß das Absolute in seinem unendlichen Selbstbewußtsein von dem endlichen Geiste abhängig sei, kann nicht gesagt werden. Vielmehr muß, da der endliche Geist nichts Selbstständiges für sich, sondern nur ein Moment oder eine Durchgangsstufe des Absoluten ist, gesagt werden, das Absolute sei nur von sich selbst abhängig, bedinge schlechthin sich selbst. Dies muß um so mehr gesagt werden, als stets die sich zu einer höheren Einheit aufhebenden Seiten in der Einheit, worin sie sich aufheben, nur die Bedeutung von Momenten erhalten, mithin in ihr ihren eigentlichen Grund haben, durch den sie gesetzt und zu einem selbstständigen Dasein entlassen sind.

Das menschliche Selbstbewußtsein ist also bei Hegel das Selbstbewußtsein des Absoluten. Daß dies menschliche Selbstbewußtsein nicht das individuelle und persönliche Selbstbewußtsein sein könne, sondern das allgemeine menschliche Selbstbewußtsein, das Selbstbewußtsein der Menschheit oder dasjenige Selbstbewußtsein sein müsse, was in sich die Schranken der Individualit und Volksbestimmtheit durchbrochen und überwunden hat, bedarf keines weiteren Hinweises. Das Wesen des Absoluten ist das schlechthin allgemeine und jeglicher Bestimmtheit und Schranke entbundene; es ist das identische Wesen der Natur und des Geistes überhaupt. Das persönliche Selbstbewußtsein und

das Selbstbewußtsein des Volkes stellen nicht die Allgemeinheit des Wesens, sondern eine Bestimmtheit desselben in sich dar, sind also Formen, die trotz ihrer Einheit mit dem Wesen zugleich auch noch der Widerspruch mit demselben sind. Die Subjektivität des Absoluten transcendirt mithin über die einzelnen Subjektivitäten, sie ist die identische Subjektivität in allen einzelnen Subjektivitäten, die Allsubjektivität. Wie der einzelne Mensch in sich nicht die Menschheit, das volle und ganze Wesen seiner Gattung zur Realität bringen kann, ebenso vermag er in sich auch nicht das Absolute zur vollen Realität zu bringen. Das Verhältniß, was der einzelne Mensch zur Menschheit einnimmt, ist ganz identisch mit dem, was er zum Absoluten einnimmt. Wohl wird sich die Menschheit nur im einzelnen Menschen gegenständlich; sie bedarf desselben, will sie nicht bloße Möglichkeit bleiben, sondern in actuelle Wirklichkeit eintreten. Aber ein bloßer Schein ist es, daß sie in einen Einzelnen darauf ginge. Sowie sie sich nach einer ihrer wesentlichen Seiten im Einzelnen gegenständlich geworden, ist sie auch schon bemüht, die Form der individuellen Einzelheit abzustreifen und sich in die Form der Allgemeinheit, die allgemeine Einzelheit umzusetzen. Sie liebt es nicht, nur und ausschließlich von Einem gewußt zu sein, sie will von allen Individuen gewußt werden, will allgemeines Selbstbewußtsein sein. Hat sie es aber zur formellen Allgemeinheit gebracht, so ist dann wieder der Moment eingetreten, wo sie in tieferer und umfassenderer Weise sich selbst zur Selbstgegenständlichkeit hervortreibt, wo sie ihr früheres Selbstbewußtsein zum Momente eines neuen und höheren Selbstbewußtseins herabsetzt. Dies höhere Selbstbewußtsein tritt zunächst auch wieder in concen-

trirter d. h. individueller Gestalt auf, geht aber dann aus der Form der Einzelheit in die der Allgemeinheit über. Dieser Proceß ist ein stets sich wiederholender, ewiger Proceß. Grade nun wie die Menschheit sowohl formell, als auch essentiell und materiell über das einzelne Selbstbewußtsein hinausgeht, sich wieder davon frei macht, ebenso läßt auch das Absolute die Individualität und Persönlichkeit dann wieder fallen, wenn sie ihren Dienst verrichtet d. h. das Absolute zur Wirklichkeit und formellen Allgemeinheit gebracht hat. Das Individuum hat also nur die Bedeutung, Träger und Durchgangspunkt des Absoluten zu sein; sein Sein ist ein sich widersprechendes und an dem Widerspruche zu Grunde gehendes Sein. Der Widerspruch, aus dem das Individuum nicht heraus kann, ist der zwischen Wesen und Form. Bald ist es als einzelne Persönlichkeit die inadäquate Form für das allgemeine Wesen, bald erreicht selbst die Totalität der Individuen, also die adäquate Form, nicht die Allgemeinheit des Wesens.

Blicken wir nach der hiermit gegebenen kurzen Darstellung der Idee Gottes auf unser metaphysisches Problem zurück. Wir müssen sogleich behaupten, daß dasselbe durch Hegel, ungeachtet er es sehr wesentlich weiter gefördert, doch keinesweges seine vollkommne Lösung erhalten habe. Der Grund hiervon liegt in der einseitig festgestellten Idee Gottes. Ein Standpunkt, der das Absolute nur immanent oder, wenn dieser Ausdruck zu spinozistisch klingen sollte, nur durch die Vermittlung des endlichen Geistes unendliches Selbstbewußtsein sein läßt, den Lebensproceß des Absoluten mit dem Weltprocesse, näher mit dem Processe der Geschichte der Menschheit identificirt, ist principiell unver-

mögend, dem metaphysischen Problem seinen Abschluß zu geben. Es kann dies erst da abgeschlossen sein, wo Geist und Natur, Subjekt und Objekt aufs Vollkommenste ausgesöhnt sind. Eine wahre und vollkommne Aussöhnung des Geistes mit der Natur finden wir bei Hegel nicht. Wenigstens ist die Versöhnung, die sich der subjektive Geist mit der Natur giebt und zu geben vermag, eine unwahre und mangelhafte; der Geist, welcher bei Hegel mit der Natur nicht schon wirklich ausgesöhnt, wohl aber der ewige Proceß des Sichaussöhnens mit ihr ist, ist nicht das einzelne Selbstbewußtsein, sondern der absolute Geist oder das Selbstbewußtsein der Menschheit. Die Versöhnung des subjektiven Geistes ist deswegen eine unwahre und mangelhafte, weil sie keine bleibende, sondern eine vergängliche und verschwindende ist. Kaum hat sich der subjektive Geist zum identischen allgemeinen Wesen des Geistes und der Natur, zur ewigen und unbeschränkten Einheit erhoben, von wo aus die Natur aufgehört hat, gegen ihn einen abstrakten Gegensatz zu bilden, so tritt auch schon sein Widerspruch gegen das Wesen, und in Folge dieses Widerspruchs sein Herausfall aus dem Wesen ein. Das einzelne Selbstbewußtsein und das allgemeine Wesen müssen auf einem solchen Standpunkte trennbar gesetzt sein, wo das erste nur Organ der Selbstverwirklichung dieses ist. Das Organ wird vom Wesen hinweggeworfen und abgestreift, so wie es unfähig wird, die adäquate Darstellung und der gemäße Ausdruck des Wesens zu sein; das Wesen schafft sich neue und frische Organe, in diese das unterbrochene Werk hinübernehmend und in ihnen fortsetzend. Nur so lange ist das einzelne Selbstbewußtsein ewig, als es Träger des ewigen Wesens

ist; die Ewigkeit ist die Bestimmtheit und der Charakter des Wesens, nicht des Selbstbewußtseins. Durch die Reflexion des Wesens in sich und sein sich Uebersetzen in ein neues Selbstbewußtsein oder in eine Vielheit anderer Selbstbewußtsein verfällt das erste Selbstbewußtsein, dasjenige was bis dahin Träger des Wesens war, der Zeitlichkeit und der mit der Zeitlichkeit gesetzten Vergänglichkeit. Ist also nicht die Versöhnung des subjektiven Geistes mit der Natur in dem allgemeinen Wesen oder in der Idee des Absoluten nur ein flüchtiger Rausch? Kann die Versöhnung wahrer Art sein, die in ihre eigene Negation umgewandelt zu werden vermag und in sie auch wirklich umgewandelt wird?

Das metaphysische Problem, müssen wir hiernach behaupten, soll die Versöhnung des subjektiven Geistes mit seinem Andern, der Natur, Wahrheit erhalten, kann nur auf einem solchen Standpunkte abgeschlossen werden, auf dem die Unsterblichkeit des subjektiven Geistes ein absolut gewisses und feststehendes Dogma ist. Das, was Hegel nur dem Geiste der Menschheit, dem absoluten Geiste zuertheilt, nämlich der ewige Proceß des Sichaussöhnens mit seinem Andern zu sein, muß zugleich als der wesentliche Begriff des subjektiven Geistes und als dessen Bestimmung begriffen werden. Auch der subjektive Geist, nicht bloß der Geist der Menschheit, muß sich als die Wahrheit der Natur, als die höchste und absolute Entwicklungsstufe der Vernunft bethätigen können.

Diese Möglichkeit kann nur ein solcher Standpunkt darthun, der die Idee Gottes anders als Hegel bestimmt, der sie nämlich in ihrer Wirklichkeit nicht mit dem Processe

der Weltgeschichte identificirt, sondern sie als schlechthin darüber hinausliegend, ihre Wirklichkeit an und für sich in sich selber habend, begreift. Mit andern Worten, diese Möglichkeit erfordert als den allein wahren Standpunkt den Standpunkt des Theismus.

Bei Hegel ist die Gottheit wesentlich Entwicklung und nur durch Selbstentwicklung die wirkliche und lebendige Gottheit. Entwicklung und Gottheit aber in dem Sinne, daß die Gottheit nur durch Entwicklung sie selbst ist, sind einander ausschließende Begriffe. Die Gottheit ist absolut, was sich entwickelt kann, so lange es sich entwickelt, kein Absolutes, sondern nur ein Relatives sein. Jedes Sichentwickelnde ist für sich selbst, in seiner Wirklichkeit, noch nicht das, was es an sich oder nach seinem Wesen ist, ist an sich selbst noch der Widerspruch seines Fürsichseins und Ansichseins. Die Absolutheit dagegen erfordert für ihren Begriff die konkrete Einheit des Fürsichseins und des Ansichseins. Ihr abstrakter Ausdruck ist das An- und fürsichsein.

Schleiermacher bestimmt das Absolute als die unterschiedslose oder unmittelbare Einheit von Denken und Sein, Geist und Natur. Hegel hingegen faßt es als die aus dem gesetzten Unterschiede d. h. aus der Welt oder aus dem endlichen Geiste in sich zurückkehrende Einheit von Denken und Sein, Geist und Natur auf. Wenn schon weniger einseitig als die erste, ist doch auch die letztere Bestimmung immer eine sehr einseitige. Darin, daß das Absolute in sich zurückkehrende Einheit sei, hat Hegel Recht, Unrecht darin, daß es Rückkehr in sich nur aus der Welt, aus dem endlichen

Geiste sei. Das Absolute, was nur durch die Vermittlung des endlichen Geistes Rückkehr in sich ist, kann keine absolute Rückkehr in sich sein. Deswegen nicht, weil der menschliche Geist, nicht bloß als subjektiver, sondern auch als allgemeiner Geist der Menschheit wesentlich immer noch sich entwickelnder, noch nicht die absolute Unendlichkeit in sich darstellender Geist ist. Nur soweit kann hier das Absolute wirkliche Rückkehr in sich sein, als dem endlichen Geiste seine Verunendlichung gelungen ist, als der menschliche Geist das allgemeine Wesen des Geistes und der Natur in sich zur konkreten Darstellung gebracht hat. In demselben Maaße als der menschliche Geist seinem Begriffe noch nicht entspricht, noch im Abstande von ihm steht, in eben demselben entspricht auch das Absolute seinem Begriffe nicht, steht auch es noch im Abstande von demselben. Ein noch im Abstande von seinem Begriffe begriffenes Absolute ist aber eine **contradictio in adjecto**, ein nicht absolutes Absolute.

Offenbar also erfordert es der Begriff des Absoluten, daß dasselbe nicht erst durch Entwicklung das sich auf sich selbst beziehende Absolute sei. Das Absolute an und für sich selbst hat keine Entwicklung und bedarf derselben nicht. Es ist das schlechthin Entwicklungslose. Das Entwicklungslose nicht in dem Sinne, daß es nur die aller Entwicklung zu Grunde liegende Substanz oder die unmittelbare Einheit von Geist und Natur, Denken und Sein ist, sondern in dem Sinne, daß es über alle Entwicklung hinausreicht, die absolute Wirklichkeit von dem ist, was für die menschliche Entwicklung immer noch Möglichkeit, Bestimmung und Sollen bleibt, daß es die ewig gegenwär-

tige Erreichung dessen ist, was für die menschliche Entwicklung ferne Zukunft, ja der Zeiten Schlußpunkt ist. Was die Welt werden soll und kann, was ihr absoluter Endzweck ist, dies als an und für sich seiende Wirklichkeit gedacht ist das Absolute. Die beiden Faktoren, die in der Weltgeschichte stets noch, troß aller Einheit, (alle Einheit ist nur eine relative) außer einander sind, die Faktoren des Selbstbewußtseins und des allgemeinen, dem Geiste und der Natur gemeinsamen, Wesens, sind in dem Absoluten zur schlechthin conkreten und an und für sich wirklichen Einheit dergestalt zusammengeschlossen, daß das Wesen als Wissen seiner selbst nicht mehr Wissen seiner als einer abstrakten, der Erfüllung noch harrenden Einheit, sondern Wissen seiner als der die absolute Erfüllung und Totalität in sich tragenden Einheit ist. Es mag wahr sein, daß die Weltgeschichte die Periode erreicht habe, wo die identische Substanz des Geistes und der Natur, die Vernunft, sich zur freien Selbstgegenständlichkeit im menschlichen Geiste hervorgearbeitet hat. Der ungeheure Unterschied findet zwischen diesem Selbstbewußtsein der Substanz und dem Selbstbewußtsein des Absoluten Statt, daß jenes sich noch die unendlich bestimmte Erfüllung zu erarbeiten hat, dieses dagegen sie besitzt und von Ewigkeit her besessen hat. Wenn also auch wir uns zur Begriffsbestimmung des Absoluten der Formel, das Absolute sei die Einheit von Denken und Sein, bedienen, so bedeutet sie uns Folgendes: Das Absolute ist das Denken, was sich als alles Sein, alle Objektivität denkt, nicht daß es dies Sichselbstdenken, wie der menschliche Geist, noch zu bewahrheiten und in die Form der Wirklichkeit durch Uebergreifen über die Natur zu erheben hat, son-

dern daß es vielmehr in seiner sich auf sich beziehenden Einheit die absolute Concretion, den Schluß- und Zielpunkt aller menschlichen Entwicklung in sich schließt. Von der Schleiermacherschen Formel unterscheidet sich die unsrige dadurch, daß in ihr der Unterschied von Denken und Sein zu seiner Berechtigung gekommen ist (nur durch Selbstvergegenständlichung d. i. Trennung seiner von sich kann sich das Denken als alles Sein denken), von der Hegelschen hingegen dadurch, daß die Einheit von Denken und Sein nicht nur ein größeres, sondern ihr absolutes Recht erlangt hat. Denken und Sein müssen in der Wirklichkeit des Hegelschen Absoluten deswegen noch aus einander gehen, weil sich diese Wirklichkeit durch den endlichen Geist, der immer noch in seiner Entwicklung, im Uebergreifen über die Natur begriffen ist, mit sich selbst vermittelt. Daß hiernach unser Absolutes ein schlechthin Transcendentales gegen die Welt, auch gegen die Welt in dem höchsten ihrer Processe, der Geschichte der Menschheit, sei, darauf brauchen wir wohl nicht erst hinzuweisen. Es ist ein Transcendentales in dem Sinne, daß es seine an und für sich seiende Wirklichkeit in sich und nicht in der Welt hat. Daß es nun aber als Transcendentales in einen Gegensatz zur Welt, mithin in die Schranke und Endlichkeit gebracht sei, darf uns nicht vorgeworfen werden. Ist nämlich das Absolute die an und für sich seiende Wirklichkeit von dem, was der Welt Bestimmung und innere Möglichkeit ist, so kann es an der Welt so wenig einen Gegensatz haben, daß es vielmehr die Ueberwindung jedes Gegensatzes, das Hinaus über jeden Gegensatz ist, in den die durch bestimmte Entwickelungsstufen hindurchschreitende Welt geräth

und immer nur gerathen kann. Nicht das Absolute ist der Welt, wohl aber die Welt, auch als das Selbstbewußtsein der Menschheit, selbst in seiner normalsten Selbstentfaltung, dem Absoluten entgegengesetzt. Die Welt muß dem Absoluten so gewiß relativ entgegengesetzt sein, als über allen Zweifel erhaben das noch in der Entwickelung Begriffene seiner an und für sich seienden Wirklichkeit relativ entgegengesetzt ist. Nebenbei bemerkt, möchten wir diesen Gegensatz der Welt gegen das Absolute das Geheimniß der Religion nennen. Nach Hegel, der das Absolute nur immanent auffaßt, kann die Religion nichts Anderes als das (gemüthliche) Sichverhalten des Individuums zu seinem allgemeinen menschlichen Wesen, zu seiner aller Schranken entbundenen, mit dem Absoluten zusammenfallenden Gattung sein. Daß hiermit das Herz der Religion, in specie der christlichen, zerfleischt sei, bedarf keiner weiteren Erörterung. Aber das Verhältniß des Individuums zu seinem allgemeinen Wesen ist ein abstraktes, eben weil das Wesen an sich selbst ein abstraktes, der absoluten Conkretion nach harrendes ist. Die Religion in ihrer Wahrheit ist dagegen das Sichbeziehen des Individuums auf das in seiner Wirklichkeit schlechthin über die Welt hinausragende, gleichwohl der Welt nicht entgegengesetzte Absolute. Das Individuum, auch wenn es sein Selbstbewußtsein zum Selbstbewußtsein der Menschheit erweitert hat, muß sich dennoch so nothwendig auf das Absolute beziehen, als sich nothwendig das noch im Abstande von seiner an und für sich seienden Wirklichkeit Befindliche auf diese Wirklichkeit, die den Schlußpunkt seiner Entwickelung bildet, beziehen muß. Die Religion selbst ist kein Gegensatz gegen das Absolute, sondern die Einheit mit ihm. Aber

aus dem Gefühle des Gegensatzes bricht sie hervor; sie ist das Thun des Individuums, von der beengenden Schranke des Gegensatzes frei zu werden und die Einheit mit der an und für sich seienden, absoluten Wirklichkeit, die in normaler Weise den Schlußpunkt aller menschlichen Entwickelung bildet, zu anticipiren.

Blicken wir nun schließlich noch einmal auf unsere metaphysische Aufgabe zurück. Wir sind der Ueberzeugung, daß sie durch die von uns aufgestellte Idee Gottes vollständig gelös't sei, aber auch nur in dieser Idee gelös't werden könne. Denken und Sein sind im Selbstbewußtsein Gottes zur absoluten, die Vergegenständlichung und Unterscheidung voraussetzenden, aber dieselbe schlechthin in sich zurücknehmenden Einheit zusammengeschlossen. Im Selbstbewußtsein der Menschheit, wie im individuellen Selbstbewußtsein, welche noch Formen des sich entwickelnden Selbstbewußtseins sind, können Denken und Sein nur so in Einheit sein, daß diese noch mit dem wirklichen Gegensatze, der freilich die Bestimmung hat, durch die Weiterentwickelung zu verschwinden, behaftet oder, was dasselbe ist, noch in ihre Wirklichkeit und Möglichkeit getheilt ist. Hegel, der das Selbstbewußtsein der Menschheit mit dem Absoluten identificirt, erreicht aus diesem Grunde die absolute Einheit von Denken und Sein nicht; das Selbstbewußtsein der Menschheit enthält sie nicht. Die Möglichkeit aber einer absoluten Einheit im einzelnen Selbstbewußtsein muß er, bei dem das einzelne Selbstbewußtsein nur ein verschwindender Durchgangspunkt des sich mit sich vermittelnden Absoluten ist, nothwendigerweise leugnen. Wir dagegen behaupten dieselbe und haben zu dieser Behauptung ein Recht, weil wir eine über die welt-

liche Wirklichkeit hinausreichende absolute Sphäre als nothwendig erwiesen haben, worin die in der Zeitlichkeit unterbrochene Entwicklung des Individuums sich vollendet. Uns ist auch der einzelne Geist die volle Wahrheit der Natur d. h. die Macht, des Geistes Wesen vollständig zu bethätigen und in der Arbeit dieser Bethätigung die vernichtende Kraft der Zeitlichkeit von sich abzuwehren.

Gedruckt bei W. Plötz in Halle.



Vorlesungen

über

Schleiermachers Dialektik

und

Dogmatik

von

Dr. Georg Weißenborn,
Privatdocenten der Philosophie an der Universität Halle-Wittenberg.

Zweiter Theil:

Darstellung und Kritik der Schleiermacherschen Dogmatik.

Leipzig,
T. O. Weigel.
1849.

Darstellung und Kritik

der

Schleiermacherschen Dogmatik

von

Dr. Georg Weißenborn,
Privatdocenten der Philosophie an der Universität Halle-Wittenberg.



Leipzig,
T. O. Weigel.
1849.

Dem

Manne ächten Glaubens und wahrer Wissenschaft,

dem

Herrn Superintendenten Th. Kliefoth

in Schwerin,

seinem innigst geschätzten Freunde,

in

aufrichtiger Verehrung und Liebe

gewidmet

von dem

Verfasser.

Inhaltsverzeichniß

zu den

Vorlesungen über Dialektik.

Inhaltsverzeichniß
zu den
Vorlesungen über Dogmatik.

Die historischen Voraussetzungen der Schleiermacherschen Dogmatik.

Dem Standpunkte der Schleiermacherschen Dogmatik geht geschichtlich ein zwiefacher anderer dogmatischer Standpunkt voraus, einerseits der der orthodoxen und andererseits der der rationalistischen Dogmatik. Wir können nicht umhin, um die geschichtliche Stellung der Schleiermacherschen Dogmatik zu begreifen, uns die beiden letzten dogmatischen Standpunkte nach ihren charakterischen Seiten zu vergegenwärtigen.

1) Die orthodoxe Dogmatik. Dem Zeitalter der Orthodoxie geht das der Dogmen- und Symbol-Bildung voraus. Es ist eine herrliche, schöne Zeit, in welche die Dogmen- und Symbolbildung hineinfällt. Deswegen schön, weil in ihr der Geist sich zeugend, produktiv verhält, und zwar produktiv in dem heiligsten Gebiete seines Seins. Der Geist hat sich aus der vorhandenen, ihm äußerlich gewordenen dogmatischen Objektivität in den tiefsten Grund seiner Innerlichkeit zurückgezogen, aus welchem er nun einen neuen Stoff, eine neue Objektivität hervorgehen läßt, die von dem belebenden Hauche seiner Selbstgewißheit getragen und umweht, von seinem verklärten eigenen Bilde nach allen Seiten wie umflossen ist. Jedoch als einen rein sub-

jektiven dürfen wir uns den innerlichen Grund nicht denken, aus welchem der Geist die neue Objektivität herausarbeitet. Er ist wesentlich auch ein objektiver, ein mit göttlichem Inhalte erfüllter. Sobald nämlich der Geist mit der vorhandenen dogmatischen Objektivität gebrochen hatte, hat er sich zuerst zur Predigt der göttlichen Offenbarung zurückgewandt, und diese auf sein Inneres wirken, in dasselbe einströmen lassen. Erst nachdem er diese in sich völlig aufgenommen, völlig in sich verarbeitet und mit seiner Selbstgewißheit ausgeglichen und ausgesöhnt hatte, hat er in der gewonnenen neuen, göttlichen Kraft die schöne Produktionsarbeit unternommen und begonnen. Das Werk daher, was aus seinem innersten Grunde nicht sowohl durch eine voraussetzungslose Produktion, als vielmehr durch freie Reproduktion hervorgegangen ist, die neue dogmatische Objektivität, das Symbol, muß nicht minder in sich ein göttliches und übernatürliches als ein menschliches und natürliches Moment einschließen. Beide Momente umschlingen und durchdringen sich aufs Innigste, sind zu einer organischen Einheit in einander gebildet. Sie sind ebenso unterschiedslos eins, wie das aus der Predigt der göttlichen Offenbarung erfüllte Ich mit dieser eins ist. Dies Ich, wenn es sich im Gefühle seiner Selbstständigkeit Ich nennt, versteht unter demselben nur das in dem geoffenbarten göttlichen Inhalte stehende und dadurch bestehende.

Dies aus der erfüllten freien Selbstgewißheit des Geistes hervorgegangene Werk, das Symbol in der Totalität der Dogmen, aus welchen es besteht, ist das allgemeine Objekt, was die Orthodoxie aus der Tradition aufnimmt und zum Gegenstande ihrer religiösen Verehrung und dogmati-

schen Thätigkeit macht. Es ist das Material, aus welchem sich die orthodoxe Dogmatik aufbaut.

Um diese letztere in ihrem eigenthümlichen Charakter scharf zu bestimmen und zu begreifen, müssen wir uns vor Allem die veränderte Stellung klar machen, welche im Zeitalter der Orthodoxie der Geist zum Symbole einnimmt. Die Stellung ist die, daß der subjektive Geist sich zum Inhalte des Symbols als zu einem völlig Fremden und Andern verhält. In dieser Entfremdung gilt dem Geiste nicht der Inhalt, sondern er selbst sich als ein Unbedeutendes und Nichtiges. Er weiß sich nur in der Qualität eines rein Natürlichen und den Inhalt als ein absolut Uebernatürliches. Wie ihm Natürliches und Uebernatürliches gegen einander reine Negationen und Gegensätze sind, so auch ist ihm derjenige Gehalt seines Innern, welcher aus dem Innern selbst herkommt, das total Negative und Entgegengesetzte gegen den im Symbol enthaltenen rein göttlichen Inhalt. Also: im orthodoxen Zeitalter ist nicht mehr dieselbe subjektive Innerlichkeit vorhanden, welche im symbolischen Zeitalter aus sich das Symbol schuf. Denn diese schaffende Innerlichkeit weiß von keinem Gegensatze gegen ihr wesentliches Objekt; zwischen dem Innern und dem Objekte bestehen hier lebendige Verbindungsfäden; das Objekt bildet das Centrum des Innern und das Subjekt bezieht sich in dem Inhalte auf sich selbst. Mithin ist aus dem orthodoxen Geiste der subjektive Glaubensgrund, der die Tiefen des Geistes durchziehende, allbelebende Gottesgeist, das göttliche Ich entwichen, was sich aus dem empirischen und individuellen durch die Predigt der Offenbarung hervorgebildet hatte.

Aus dieser Stellung des orthodoxen Geistes zum Symbol läßt sich ganz die Eigenthümlichkeit der orthodoxen Dogmatik begreifen. Diese wird zu ihrer Materie die Totalität der symbolischen Bestimmungen in dem Sinne haben müssen, daß nur diese, da die innerliche Religion fehlt, die Religion bilden. Das orthodoxe Subjekt kann unter Religion nichts Anderes als den Inbegriff der symbolischen Bestimmyngen verstehen. Von einem Principe wird die orthodoxe Dogmatik nichts wissen können. Denn das Princip könnte nur die subjektive Innerlichkeit sein, woraus die symbolischen Bestimmungen hervorgegangen sind; grade diese aber hat der orthodoxe Geist verloren. Selbst von einer nur auf einzelne symbolische Bestimmungen gehenden inneren Begründung wird nicht die Rede sein können; eine solche Begründung hieße ja nichts Anderes, als das sich selbst gleiche Uebernatürliche durch abstrakt Natürliches stützen wollen, was widersinnig ist. Die orthodoxe Dogmatik wird sich daher von der Unmittelbarkeit des Symbols nur ganz äußerlich d. h. formell unterscheiden können. Sie unterscheidet sich davon in der That auch nur darin, daß sie theils die einzelnen symbolischen Bestimmungen nach subjektiven Gesichtspunkten in ihre einzelnen Bestandtheile zerlegt, theils dieselben nach dem Verhältnisse größerer oder geringerer Verwandschaft entweder näher zusammengeordnet oder in entferntere Stellungen hineingebracht hat.

2) Die rationalistische Dogmatik. Beinahe einen reinen Gegensatz zur orthodoxen bildet die aus der kantischen Philosophie hervorgegangene und in dieser metaphysisch begründete rationalistische Dogmatik. Die Dogmatik ist Wissenschaft der Religion. Was versteht Kant,

was der Rationalist unter Religion? Die Religion, meint Kant, könne nichts äußerlich Gegebenes, dem menschlichen Geiste nur von Außen Kommendes, sondern sie müsse ein Inwendiges, ein im Innersten des Geistes Begründetes sein. Es sei die härteste Anmuthung an den Geist, daß er das für heilig halten solle, was aus einer andern Quelle, als aus seinem innersten Wesen hervorgegangen sei. Nicht also danach könne gefragt werden, ob die Religion ein Innerliches oder ein Aeußerliches sei, sondern nur danach, in welcher Seite, welcher Sphäre des Innern sie ihren Sitz habe. Kant erweist nun, daß sie nicht in das Erkennen oder die theoretische Vernunft, sondern wesentlich in den Willen oder die praktische Vernunft hineinfalle. Sie könne nicht dem Gebiete des Erkennes angehören, weil im Erkennen der Geist kein Verhältniß zur Gottheit habe, die Religion aber nur ein Verhältniß des Menschen zu Gott ausdrücke. Das alleinige Objekt des Erkennens ist die sinnliche Welt; Gott kann kein Gegenstand des Erkennens sein, weil er kein Gegenstand äußerer Erfahrung ist. Allein im Willen hat der Mensch ein Verhältniß zu Gott, ein Verhältniß, in welchem der Wille nicht aufhört, sich zu sich selbst zu verhalten. Als Wille hebt der Geist nicht wie im Erkennen von einem äußeren Objekte, sondern von sich selbst an. Der Wille erzeugt Thaten und diese kommen dem Geiste nicht von Außen, sondern gehen aus seinem Innern hervor. Wille ist also der Geist, wiefern er nicht der von Außen bestimmte, sondern der sich selbst bestimmende ist. Wahrhaft sich selbstbestimmender ist aber der Geist noch nicht dann, wenn er sich selbst für sinnliche Objekte bestimmt, wenn diese den Inhalt, die Zwecke seines Willens ausmachen, sondern erst

dann, wenn er selbst sich nach seinem innersten Wesen auch der Inhalt seiner Selbstbestimmung ist, wenn also die Zwecke seines Wollens auch ihrer Materie nach aus seiner Substanz herfließen. Der sich selbst bestimmende Wille in diesem letztern Sinne ist der autonomische, die existirende Freiheit, im erstern der heteronomische d. h. der ebensosehr noch durch ein Aeußerliches bestimmt werdende als sich selbst bestimmende. Die einzelnen Selbstbestimmungen des autonomischen Willens sind die Pflichten und Tugenden und der Wille selbst als der allgemeine produktive Grund dieser Selbstbestimmungen das allgemeine Moralgesetz. — Im autonomischen Willen nun hat der Mensch ein Verhältniß zu Gott und dies Verhältniß ist nach Kant die Religion. Die Selbstbestimmungen dieses Willens, die einzelnen Pflichten und Tugenden, lassen sich nämlich, weil Gott die absolut primitive Causalität wie der Natur, so auch des Geistes ist, als Gebote Gottes ansehen. Die Religion ist nichts Anderes als die Ausführung der Pflichten und Tugenden als göttlicher Gebote. — Es erhellt, daß nach Kant die Religion wesentlich mit der Moralität identisch sei. Da wiederum diese mit der confreten, inhaltsvollen Freiheit zusammenfällt, so sind bei Kant auch Religion und wahre Freiheit identische Ausdrücke. — Innerlicher, als Kant es gethan, dürfte also die Religion kaum bestimmt werden können. Die Freiheit ist keine solche innerliche Bestimmung, von der sich die centrale Innerlichkeit noch unterscheiden kann, sondern sie ist diese centrale Innerlichkeit selbst. — Wenn nun die Religion in diesem Sinne, wie es wirklich der Fall ist, das Princip der rationalistischen Dogmatik bildet und die letztere es sich zur Aufgabe stellt, nur die aus diesem Principe sich

ergebenden Bestimmungen in sich aufzunehmen und als eigentliche dogmatische gelten zu lassen, so wird es wohl kaum einen größeren Gegensatz als den zwischen der orthodoxen und rationalistischen Dogmatik geben können. Die Opposition der letzteren gegen die erstere wird vermöge dieses ihres Princips eine dreifache sein müssen. a) Sie wird alle Bestimmungen aus sich herauswerfen, denen der Charakter der reinen Uebernatürlichkeit eigen ist, also nichts mehr wissen wollen von göttlichen Gnadenwirkungen, Gnadenmitteln, Wundern. b) Sie wird aus ihren Grenzen alles Faktische verweisen, höchstens sich desselben gelegentlich, wenn anderes es dazu tauglich ist, als einer Hülle für moralische Anschauungen bedienen. c) Sie wird endlich alle diejenigen Aussagen über Gott und Göttliches bei Seite werfen, die ein rein theoretisches Verhältniß zu Gott voraussetzen, nicht das praktische, was sie allein statuirt. Der wahre Erlöser wird also nicht mehr der historische sein, sondern nur der in dem Geiste jedes Menschen als die allgemeine moralische Persönlichkeit existirende; der historische Erlöser wird, wiefern noch von einem solchen die Rede ist, nur die Bedeutung eines bloßen, das innerliche Urbild nicht erreichenden Beispiels der innerlichen Idee sein können. Und der übernatürliche Erlöser wird nicht mehr der in dem Sinne der Kirche d. h. der metaphysisch übernatürliche, sondern nur noch der moralisch übernatürliche sein. Der moralische Wille ist ein Uebernatürliches im Natürlichen, weil er die Befreiung von den Fesseln der Natur ist.

Die rationalistische Dogmatik ist also wesentlich die Wissenschaft des Vernunftglaubens, nicht, was die orthodoxe allein sein wollte, die Wissenschaft des Offenbarungs-

glaubens. Kant verwirft den letzteren nicht ganz, weist ihm aber nur eine höchst klägliche Stellung an. Er soll das Introductions- und Leitmittel zur Vernunftreligion, die Brücke in sie sein. Die Menschen, meint Kant, würden nicht sogleich einsehen, daß sie allein durch einen moralischen Lebenswandel Gott wohlgefällig seien; sie würden lange glauben, daß sie nur durch aufopfernde gottesdienstliche Handlungen, wie sie der Offenbarungsglaube vorschreibt, Gottes Wohlgefallen erreichen könnten. Besteht hierin das religiöse Interesse, was der Offenbarungsglaube noch darzubieten im Stande ist, so reducirt sich dagegen das dogmatische Interesse an ihm nur darauf, daß er kritisch aufgelöst wird. Die rationalistische Dogmatik thut wohl daran, daß sie im kritischen Interesse den ganzen Offenbarungsglauben in sich hineinzieht; es dürfte dies das beste Mittel sein, in einer Art von Hoheit und Erhabenheit die Abstraction und Armuth ihres Gehaltes zu bedecken.

3. Die Schleiermachersche Dogmatik. Die Schleiermachersche Dogmatik nimmt eine negative und polemische Stellung sowohl gegen die orthodoxe als auch gegen die kantisch rationalistische Dogmatik ein. In ihrer Negativität gegen die orthodoxe Dogmatik steht sie im Allgemeinen auf gleichem Boden mit der kantisch rationalistischen, in ihrer Negativität gegen diese dagegen nähert sie sich wieder in etwas der orthodoxen an. Schleiermacher stimmt Kant darin ganz bei, daß die Religion kein abstract Aeußerliches und nur Gegebenes für den Geist sei, sondern wesentlich im Innern des Geistes begründet sein, darin ihre Quelle haben müsse. Von diesem Gesichtspunkte aus polemisirt er vereint mit Kant gegen den abstract übernatürlichen Cha-

rakter der Religion einerseits und gegen ihre Facticität andererseits. Aber Schl. stimmt Kant darin nicht bei, daß die Religion ihren wesentlichen Ort und Quellpunkt im Willen habe, völlig mit der Moralität identisch sei. Sie soll etwas Verschiedenes von der Sittlichkeit, etwas Selbständiges sein, sie soll ihre eigene Provinz im Reiche des Geistes haben. Die Provinz, welche ihr Schl. zuertheilt, ist das Gefühl. Das Gefühl deswegen, weil in Wahrheit nur in ihm eine Beziehung auf die Gottheit möglich sei. Kant hat daran Recht gethan, daß er das Erkennen als aufnehmende Form des Absoluten verworfen, aber sich einer wesentlichen Einseitigkeit schuldig gemacht, daß er nicht ebenso das Wollen verworfen. Der eigentliche Grund, weswegen die erste Form unpassend ist, ist derselbe auch für die zweite. Die Die erste Form ist unpassend, weil sie ein beschränktes Object postulirt; aber beschränkt sind auch die Zwecke, welche den Inhalt des Willens bilden. Keine beschränkte Form vermag das absolut unbeschränkte Object, die Gottheit, zu umfassen. — Die theilweisige Annäherung der Schleiermacherschen Dogmatik an die orthodoxe besteht dagegen darin, daß sie zu ihrem Principe nicht die Religion im Allgemeinen macht d. h. so wie sie absolut im Wesen des Geistes begründet ist, sondern die innerliche Religion in der Form und Gestalt, wie sie aus sich in den Erlöser reflektirt ist und zugleich diesen zu ihrer Causalität hat. Die rein innerliche Religion ist nur die Religion in ihrer Möglichkeit; die in den Erlöser reflektirte Religion die Religion in ihrer Wirklichkeit. Die Religion in ihrer Wirklichkeit muß das Princip der Dogmatik sein. Von diesem Gesichtspunkte aus verwirft Schl. den übernatürlichen und factischen Charakter

der Religion nicht schlechthin. Die Religion in ihrer Wirklichkeit enthält so gewiß eine übernatürliche und factische Seite, als der Erlöser übernatürlichen Ursprungs und eine geschichtliche Persönlichkeit ist. Die von Schl. statuirte Uebernatürlichkeit und Facticität unterscheidet sich aber von der auf orthodoxem Standpunkte behaupteten sehr wesentlich darin, daß sie keine absolute, sondern nur eine relative ist. Die übernatürliche und historische Seite in der Religion verhält sich zur natürlichen und rein innerlichen nicht wie ein ganz Anderes zum Andern, sondern nur so, wie sich die Wirklichkeit und Möglichkeit eines und desselben Inhaltes zu einander verhalten. Die zu der innerlichen Seite der Religion hinzutretende übernatürliche und geschichtliche ist nur die Wirklichkeit der innerlichen selbst, eine Wirklichkeit, welche nur nicht aus der eigenen Spontaneität der rein innerlichen hervorgegangen ist. In dieser Weise glaubt Schl. den subjectiven Geist und die Offenbarung mit einander auszusöhnen. — Größer als an die Orthodoxie dürfte die Annäherung des Schleiermacherschen Principes an die productive Innerlichkeit des symbolbildenden Geistes sein. Die Form dieser Innerlichkeit ist ja auch das Gefühl und dies Gefühl auch angeweht von dem belebenden Hauche des Erlösers. In welchem Verhältnisse diese beiden Gefühlsinnerlichkeiten zu einander stehen, wird genügend die Dogmatik lehren.

Darstellung der Dogmatik.

Als Nächstes und Allgemeinstes läßt sich von der Dogmatik dies aussagen, daß sie eine theologische Disciplin sei. Die wesentliche Eigenthümlichkeit aller theologischen Disciplinen besteht darin, daß sie zu ihrem materiellen Principe und allgemeinen Objekte die christliche Kirche haben. Der Kreis der theologischen Wissenschaften unterscheidet sich allein durch dies sein specifisches Objekt von allen übrigen, sonst noch vorhandenen Wissenschaften. Mithin ist es unmöglich, irgend eine theologische Disciplin zu begreifen, ohne zuvor die Idee der christlichen Kirche begriffen und richtig erfaßt zu haben. Also muß auch für die Begriffsbestimmung der Dogmatik auf den Begriff der christlichen Kirche zurückgegangen werden d. h. es muß der Erklärung, was die Dogmatik sei, die Erklärung, was die christliche Kirche sei, vorausgehen. — In dem Prädikate der christlichen, welches der Kirche gegeben wird, liegt die Voraussetzung, daß es noch andre Kirchen gebe, denen die christliche als eine bestimmte und individuell sich auf sich beziehende gegenübersteht. Da sich nun das Besondere nur aus dem Allgemeinen erkennen läßt, jede wahre Definition eines Gegenstandes von der Gattung dieses Gegenstandes ihren Ausgangspunkt nehmen

muß, so kann eine Begriffsbestimmung der christlichen Kirche nur dadurch gegeben werden, daß auf den Begriff der Kirche im Allgemeinen, der Kirche überhaupt zurückgegangen wird. Ehe also die Definition der Dogmatik aufgestellt wird, muß zuvor die Definition der Kirche nach ihrer Gattungsallgemeinheit aufgestellt sein. —

Was ist nun die Kirche? Keine allgemeinere Bestimmung kann von ihr gegeben werden als die, daß sie eine Gemeinschaft der Individuen sei. Sie ist eine Gemeinschaft, eine bestimmte, nicht die Gemeinschaft, nicht die einzige Gemeinschaft der Individuen. Es giebt außer ihr noch eine Gemeinschaft, die wir Staat, eine andere, die wir Akademie (die Gemeinschaft der Wissenden) nennen. Worin besteht die Eigenthümlichkeit und Bestimmtheit der Gemeinschaft, die wir Kirche nennen? Das Grundelement und die specifische Basis dieser Gemeinschaft ist die Frömmigkeit. „Daß eine Kirche nichts Anderes ist als eine Gemeinschaft in Beziehung auf die Frömmigkeit, ist für uns evangelische Christen wol außer allen Zweifel gesetzt, da wir es einer Kirche gleich zur Ausartung anrechnen, wenn sie etwas Anderes als dieses, seien es nun die Angelegenheiten der Wissenschaft oder der äußeren Ordnung, mit besorgen will *)." Aber ist die Basis der Kirche die Frömmigkeit, so muß der Bestimmung, was die Kirche sei, die, was die Frömmigkeit sei, vorausgehen. Folglich muß letztlich mit dem Begriffe der Frömmigkeit das Unternehmnn, eine adäquate Definition der Dogmatik aufstellen zu wollen, anheben. Von der Frömmigkeit muß

*) Dogmat. §. 3. 1.

zur Idee der Kirche und von dieser zu der der christlichen Kirche emporgestiegen, aus der Idee der christlichen Kirche dann endlich die Wesensbestimmung der Dogmatik abgeleitet werden.

Die Idee der Frömmigkeit.

Die Frömmigkeit gehört nicht zu denjenigen Bestimmtheiten, die dem Geiste von Außen kommen, sondern zu denen, die in seinem eigensten Wesen gegründet sind, nur aus diesem heraus begriffen werden können. Sie darf mit Recht als die schönste Blume, die aus dem Boden des Geistes hervorbricht, als der Schlußpunkt seiner Selbstentfaltung bezeichnet werden. Also vom Geiste muß ausgegangen werden, wenn man den Begriff der Frömmigkeit in seiner Reinheit und Wahrhaftigkeit finden will. — Der Geist ist ein Allgemeines, was sich in unterschiedenen Besonderheiten zur Erscheinung bringt. Dieser Besonderheiten eine ist das Thun, die zweite das Wissen, die dritte das Gefühl. Gefühl und Thun stehen einander als Extreme gegenüber; das Wissen kann als die sie beide verbindende, die Charakterbestimmtheit einer jeden in sich schließende Mitte gelten. Im Thun tritt das Subjekt aus sich heraus; es will einem bestimmten Zwecke die gemäße Realität in der Außenwelt geben, will die zunächst ideelle und subjektive Gestalt des Zweckes in die Form äußerer Wirklichkeit umsetzen. Im Gefühl umgekehrt ist das Subjekt rein in sich; aus der Außenwelt heraus hat es sich völlig in seine Innerlichkeit zurückgezogen und sich hier mit einem bestimmten Gegenständlichen auf's Unmittelbarste zusammengeschlossen. Das Wissen ist

Beides, wie das Thun ein Aussichheraustreten des Subjekts und wie das Gefühl ein Insichsein und Insichbleiben. Gegenstand des Wissens ist ein bestimmtes äußeres Objekt. Um sich erkennend mit diesem in Einheit zu setzen, muß der Geist zu ihm aus den Grenzen seiner Subjektivität heraustreten. Hat er das Objekt erkannt, so zieht er sich wieder in seine Innerlichkeit zurück, in dieser den gefundenen Schatz aufbewahrend. Ein Aussichheraustreten also ist das Wissen in seinem Beginne und während des Processes, in welchem es das Objekt zu erkennen bestrebt ist, zum Insichsein hingegen wird es, sobald das Objekt erkannt ist. Ein Aussichheraustreten ist es als Erkennen, ein Insichsein als Erkannthaben. — Die Frömmigkeit aus dem Geiste begreifen kann nun nichts Anderes bedeuten, als sie aus einer dieser wesentlichen Besonderheiten des Geistes, dem Wissen, Thun oder Gefühl begreifen. Alles, was aus dem Geiste entsteht, muß entweder der einen oder der andern dieser Formen und Funktionen angehören. Aus welcher Form entspringt nun die Frömmigkeit? Schleiermacher antwortet, sie gehe nicht aus dem Wissen, nicht aus dem Thun, sondern einzig aus dem Gefühle hervor, sei eine wesentliche Bestimmtheit des Gefühls.

Ein Wissen kann sie nicht sein, weder insofern dessen Inhalt, noch insofern seine Form, seine objektive oder seine subjektive Seite in Betracht gezogen wird. Konstituirte das Wissen durch seinen Inhalt (dieser Inhalt könnte nur der Inhalt der Glaubenslehre sein) die Frömmigkeit, so müßte das Maaß dieses Wissens in einem Menschen auch das Maaß seiner Frömmigkeit sein. Sonach wäre der beste

Inhaber der christlichen Glaubenslehre auch immer zugleich der frömmste Christ. Dies aber wird Niemand annehmen, vielmehr wird jeder Umsichtige behaupten, daß mit gleicher Vollkommenheit jenes Wissens sehr verschiedene Grade der Frömmigkeit bestehen können und mit gleich vollkommner Frömmigkeit sehr verschiedene Grade des Wissens. Geht die Behauptung, die Frömmigkeit sei ein Wissen, auf die subjektive Seite oder die Form des Wissens, so ist die Meinung, es sei die Kenntniß der Glaubenslehren Frömmigkeit nur wegen der ihnen beigelegten Gewißheit und also wegen der Stärke der Ueberzeugung, ein Innehaben derselben ohne Ueberzeugung sei hingegen gar keine Frömmigkeit. Es wäre also die Stärke der Ueberzeugung das Maaß der Frömmigkeit. Allein in allen andern eigentlicheren Gebieten des Wissens hat die Ueberzeugung selbst kein anderes Maaß als die Klarheit und Vollständigkeit des Denkens selbst. Soll es sich nun mit dieser Ueberzeugung ebenso verhalten, so kämen wir doch auf das Vorige zurück, daß der, welcher die religiösen Sätze am Klarsten und Vollständigsten einzeln und in ihrem Zusammenhange denkt, auch der frömmste sein müßte, was durch die Erfahrung widerlegt wird.

Soll hingegen die Frömmigkeit im Thun bestehen, so ist offenbar, daß das sie konstituirende Thun nicht durch seinen Inhalt bestimmt sein kann; denn die Erfahrung lehrt, daß neben dem Vortrefflichen auch das Scheußlichste, neben dem Inhaltreichsten auch das Leerste und Bedeutungsloseste als fromm und aus Frömmigkeit gethan wird. Wir sind also nur an die Form, an die Art und Weise gewiesen, wie das Thun zu Stande kommt. Diese aber ist nur aus den beiden Endpunkten zu begreifen, dem zum Grunde lie-

genden Antrieb als dem Anfangspunkt und dem beabsichtigten Erfolg als dem Zielpunkt. Nun aber wird Niemand eine Handlung mehr oder weniger fromm nennen wegen des größeren oder geringeren Grades der Vollkommenheit, womit der beabsichtigte Erfolg erreicht wird. Sind wir aber auf den Antrieb zurückgeworfen, so ist offenbar, daß jedem Antrieb eine Bestimmtheit des Selbstbewußtseins, sei es nun Lust oder Unlust, zum Grunde liegt, und daß an diesen am reinsten ein Antrieb vom andern unterschieden wird. Sonach wird ein Thun fromm sein, sofern die Bestimmtheit des Selbstbewußtseins, das Gefühl, welches Affect geworden und in den Antrieb übergegangen war, ein frommes ist. — Ist nun die Frömmigkeit kein Wissen, kein Thun, so kann sie nur, wiefern sie überhaupt im Geiste gegründet sein soll, Gefühl sein. Aber sogleich fragt sich, welches Gefühl Frömmigkeit sei, da offenbar nicht jedes Gefühl, nicht schon das Gefühl überhaupt Frömmigkeit ist. Die Frömmigkeit muß ein bestimmtes, von allen übrigen specifisch unterschiedenes, eine ganz eigenthümliche Sphäre für sich bildendes Gefühl sein. Kein bestimmtes und eigenthümlich gestaltetes Gefühl läßt sich nun ohne das Gefühl überhaupt erkennen. Das Individuelle hat zu seiner wesentlichen Voraussetzung die Gattung, die Bestimmtheit die Allgemeinheit. Also muß der Beantwortung der Frage, welches Gefühl Frömmigkeit sei, die Untersuchung vorausgehen, was das Gefühl überhaupt, was es nach seinem allgemeinen Begriffe sei.

Wir haben vorher das Gefühl als das Insichsein des Subjektes bestimmt. Diese Bestimmung war, da es uns nur darauf ankam, das Gefühl als eine Besonderheit des Geistes gegen die andern Besonderheiten, gegen das Wissen

und Thun, abzugrenzen, völlig ausreichend. Jedoch jetzt, wo wir das Gefühl nach seinem innersten Wesen kennen lernen wollen, müssen wir den unbestimmten Begriff des Insichseins näher bestimmen. Das Insichsein ist deswegen unbestimmt, weil es, wie wir gleich sehen werden, auch ein Insichsein des Geistes giebt, welches nicht Gefühl ist.

Reines Insichsein ist der Geist, wiefern er Selbstbewußtsein ist. Unter Selbstbewußtsein verstehen wir den Geist, wiefern er selber im Wissen sich sein Gegenstand ist, also nicht bloß Wissendes, sondern zugleich auch das Gewußte ist. Darf nun, da Gefühl und Selbstbewußtsein im Begriffe des Insichseins zusammenkommen, gesagt werden, Gefühl und Selbstbewußtsein seien völlig identische Begriffe? Mit nichten. Wohl ist das Gefühl Selbstbewußtsein; aber es ist nicht das Selbstbewußtsein überhaupt, sondern nur eine bestimmte Art, eine unterschiedene Form desselben. Jede Form nun des Selbstbewußtseins ist ein Insichsein des Geistes, aber nicht jede auch Gefühl. Deswegen wurde für die Begriffsbestimmung des Gefühls der Ausdruck Insichsein unbestimmt genannt. — Die beiden Formen des Selbstbewußtseins sind 1) das gegenständliche oder das vermittelte und 2) das unmittelbare Selbstbewußtsein. Der Geist ist das erste Selbstbewußtsein, wiefern er sich durch Vergegenständlichung d. h. Unterscheidung oder Trennung seiner von sich, also wesentlich zugleich durch Vermittelung (vermittelnde Thätigkeit) auf sich selbst bezieht; er ist hingegen das zweite Selbstbewußtsein, wiefern er sich unmittelbar, ohne alle vorausgehende und dazwischentretende Thätigkeit, auf sich selbst bezieht. Dies unmittel-

bare Selbstbewußtsein fällt mit dem Gefühle zusammen; das gegenständliche gleicht dagegen, abgesehen davon, daß sein Objekt ein anderes, nämlich der Geist selber ist, vollkommen demjenigen Bewußtsein, worin der Geist auf ein ihm gegebenes, von Außen kommendes Objekt bezogen ist. — Beide, das gegenständliche wie das unmittelbare Selbstbewußtsein, drücken ein Beisichsein des Geistes aus. Aber jenem Beisichsein geht stets ein sich von sich selbst Abkehren des Geistes voraus, welche Abkehr zugleich in ihm während seiner ganzen Dauer mitgesetzt bleibt, dies Beisichsein hingegen ist reines und abstraktes Beisichsein, jede That der Entfernung des Geistes von sich, um in sich zurückzukehren, ausschließend und verneinend. Das gegenständliche Selbstbewußtsein verwirklicht sich in zwei unterschiedenen Richtungen; die eine Richtung ist die von sich weg, gleichsam nach Außen, ohne daß der Geist sich selbst als Objekt einbüßen und wirklich ein äußeres Objekt ergreifen will, die andere die in sich hinein und in sich zurück. Das unmittelbare Selbstbewußtsein oder das Gefühl weiß von solchen verschiedenen Richtungen nicht; es ist die totale Indifferenz beider Richtungen, die absolute Richtungslosigkeit. — Ueber die Seite des Objekts, des Gewußten oder des Bezogenen im Selbstbewußtsein im Gegensatz gegen das Subjekt, das Wissende oder Beziehende, müssen wir noch die für den Schleiermacherschen Standpunkt wichtige Bemerkung machen, daß sie nicht durch den Geist in seiner Allgemeinheit, durch ihn, wie er der Boden und Grund aller seiner besondern Entschlüsse und einzelnen Gedanken ist, gebildet, sondern vielmehr allein durch ihn constituirt wird, wie er in einem bestimmten Wollen und Wis-

sen begriffen, überhaupt mit einem bestimmten Inhalte beschäftigt ist. Der Geist findet sich nie, so oft er über sich selbst nachdenkt, und sich als gegenständliches Selbstbewußtsein bethätigt, ohne einen bestimmten Inhalt, sondern stets in und mit einem solchen, stets so vor, wie er etwas denkt, will oder fühlt. Ebenso verhält sich's mit dem Gefühl. Giebt sich der Geist die Form des Gefühls, so fühlt er stets auch einen bestimmten Inhalt seiner selbst. Umgekehrt freilich wird er, wenn er einen bestimmten Inhalt fühlt, stets auch sich mit fühlen müssen. — Allerdings vermag sich der Geist auch in seiner abstrakten Einheit und Allgemeinheit d. h. so zum Gegenstande zu nehmen, wie er nicht etwas Bestimmtes denkt, will oder fühlt, sondern nur die reale Möglichkeit des bestimmten Denkens, Wollens und Fühlens ist. Aber so öft er sich so zum Gegenstande nimmt, muß er sich zuvor aus seiner gewöhnlichen Wirklichkeit und Lebendigkeit herausreißen; er kann dies nur durch einen Act höchster Abstraktion. In seiner reinen Einheit und Allgemeinheit ist der Geist nur für die abstrakte philosophische Betrachtung, für die Betrachtung z. B. eines Cartesius, eines Fichte. — Wir hätten mithin als wissenschaftlichen Ausdruck für das Gefühl das unmittelbare, durch die Bestimmtheit seines Objekts selbst auch bestimmte Selbstbewußtsein gefunden.

Die Frömmigkeit soll nun Gefühl sein. Hiermit wissen wir also von ihr dies, daß sie eine unmittelbare Beziehung des Selbstbewußtseins auf einen uns bis jetzt unbekannten Gegenstand, ein unmittelbares Verhältniß zwischen beiden ist. Aufs Innigste und Unzertrennlichste ist in ihr der Geist mit seinem Gegenstande zusammengeschlossen, mit seinem Objekte wie zusammengewachsen; er bezieht sich,

wenn er sich auf sein Objekt bezieht, zugleich schlechthin auf sich selbst, und wenn auf sich selbst, dann zugleich auf sein Objekt. Freilich wissen wir hiermit erst sehr wenig von der Frömmigkeit. Da nicht die Frömmigkeit allein, sondern auch noch vieles Andere Gefühl ist, so kennen wir bis jetzt nur das, was sie mit diesem Andern identisch und gemeinsam hat. Wirklich aber und vollständig weiß ich einen Gegenstand erst dann, wenn ich seinen specifischen Unterschied von allem demjenigen kenne, was mit ihm auf einem und demselben Boden steht, mit ihm der gleichen Sphäre, der identischen Gattung angehört.

Es gilt also die Frage zu beantworten, welches Gefühl Frömmigkeit sei. Schleiermacher antwortet: Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl hat einen doppelten Gegensatz. Es ist als Abhängigkeitsgefühl dem Freiheitsgefühl, als schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl dem relativen Abhängigkeitsgefühl entgegengesetzt. Nach diesem doppelten Gegensatze haben wir es näher zu betrachten! Das Freiheitsgefühl und relative Abhängigkeitsgefühl sehen wir in dem Subjekte zu Stande kommen, wiefern es nicht isolirt dasteht, sondern sich in einem lebendigen Verhältnisse mit der ihm gegenüberstehenden Welt, den Gegenständen der Natur wie den übrigen geistigen Subjekten befindet. Das Subjekt wirkt auf die außer ihm befindlichen Gegenstände ein und erfährt zugleich von diesen Gegenwirkungen; umgekehrt wirken die Gegenstände auf das Subjekt ein und erfahren zugleich von diesem Gegenwirkungen. Das Verhältniß zweier Seiten, deren jede wirkt und gegenwirkt, ist die Wechselwirkung. Mithin ist sie das lebendige Verhältniß, worin sich das

einzelne Subjekt und die äußerlichen Dinge gegenseitig auf einander beziehen. Die Wirkung, die das Subjekt auf die äußeren Gegenstände ausübt, setzt in ihm eine in seinem Inneren anhebende und aus diesem hervorbrechende Thätigkeit voraus; hingegen wird in ihm für die Gegenwirkung, die es von Außen erfährt, die Befähigung postulirt, fremde Thätigkeiten in sich aufzunehmen, diese auf sich übergehen zu lassen. Jene Thätigkeit nennen wir die Selbstthätigkeit des Subjekts, diese Befähigung seine Empfänglichkeit. Ohne Selbstthätigkeit und Empfänglichkeit also wäre ein Verhältniß der Wechselwirkung schlechterdings unmöglich. Durch die Selbstthätigkeit und Empfänglichkeit kommen nun in dem Subjekte zwei Reihen ganz heterogener Bestimmtheiten zu Stande. In den Bestimmtheiten (Zwekken), welche die Selbstthätigkeit hervorbringt, bezieht sich das Subjekt auf sich selbst, in denen, die ihm aus der Empfänglichkeit kommen, auf ein Fremdes und Anderes. Jene Bestimmtheiten sind ein Sichselbstsetzen des Subjekts, diese ein Sichselbstnichtgesetzthaben, ein bloßes Gewordensein. Durch das unmittelbare Verhältniß nun, was sich der Geist zu diesen unterschiedenen Bestimmtheiten giebt, entstehen in ihm zwei ganz unterschiedene Gefühle, nämlich das Freiheits- und das relative Abhängigkeitsgefühl. Unter dem Freiheitsgefühle ist zu verstehen das unmittelbare Innewerden der Selbstthätigkeit oder genauer der aus der Selbstthätigkei hervorgehenden, auf die äußeren Gegenstände übergehenden und diese bestimmenden Bestimmtheiten; umgekehrt bedeutet das relative Abhängigkeitsgefühl das unmittelbare Innewerden der getroffenen Empfänglichkeit oder derjenigen Bestimmtheiten, durch welche das Subjekt von Außen her

bestimmt ist. Freiheit ist der Zustand bestimmender Selbstthätigkeit, Abhängigkeit der determinirter Empfänglichkeit. Ich bin abhängig, wenn die Gegenstände auf mich einwirken, meine Empfänglichkeit determiniren, frei, wenn ich auf sie einwirke, sie zu Trägern meiner sich in ihnen verwirklichenden Zwecke mache.

Das Abhängigkeitsgefühl, was dem Subjekte in seinem Verhältnisse zu den äußeren, weltlichen Gegenständen entsteht, kann nur ein relatives, kein schlechthiniges sein. Für das Hervortreten des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls wird ein solcher Gegenstand postulirt, auf den schlechterdings keine Einwirkung des Subjekts möglich ist. Denn jede Einwirkung ruft Freiheitsgefühl hervor. Nun vermag das Subjekt auf jeden bestimmten Gegenstand einzuwirken, oder umgekehrt, es vermag kein weltlicher Gegenstand das Subjekt absolut zu bestimmen. Folglich kann es den einzelnen weltlichen Gegenständen gegenüber nur ein relatives Abhängigkeitsgefühl geben. Man wird vielleicht entgegnen, es gebe doch Gegenstände, die durch ihre räumliche Entfernung sich jeder unmittelbaren Einwirkung des Subjekts entzögen. Wohl. Sie können sich einer unmittelbaren und direkten Einwirkung entziehen, aber nicht ebenso einer indirekten. Die Gegenstände des Universums sind nämlich keine absolut spröde Zersplitterung, sondern sie stehen untereinander in Continuität und Zusammenhang. Vermöge dieses Zusammenhangs vermag das Subjekt auf die entferntesten Gegenstände dadurch einzuwirken, daß es auf minder entfernte, die ihren thätigen Einfluß auf jene verbreiten, zu wirken in den Stand gesetzt ist. Geschähe es auch erst gleichsam durch die dritte und vierte Hand, ja wer weiß durch welche unendliche

Schlußkette, immer wirkt im Universum ein Gegenstand auf alle übrigen ein. Hierzu kommt noch, daß die Gegenstände, die sich der Einwirkung des Subjekts entziehen, auch unvermögend sind, eine absolute Thätigkeit an dem Subjekte zu beweisen. Zu den unendlich entfernten Gegenständen steht das Subjekt überhaupt in keinem praktischen Verhältnisse mehr, sondern ausschließlich in einem theoretischen. Die äußeren Gegenstände bestimmen den Gesichtssinn des Menschen und gehen durch diesen hindurch in den Geist über. Gesetzt nun auch, daß durch sie der Sinn absolut bestimmt werden könnte, obschon auch er im Bestimmtwerden wesentlich mitthätig ist, so ist doch jedenfalls ihr Hineinkommen aus dem Sinn in den Geist die ausschließliche und freie That des Geistes. Hieraus folgt, daß, wiefern sich der Geist auf einen fernen Gegenstand bezieht, er sich immer zugleich auf sich selbst bezieht. Der Geist kann sich nur auf den aus dem Sinn in ihn hineingetretenen Gegenstand beziehen d. h. auf einen bestimmenden Gegenstand, in welchem eben das Hineingetretensein in den Geist des Geistes eigene und freie That ist. Also von keinem bestimmten weltlichen Gegenstande ist ein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl möglich.

Dies Gefühl ist aber auch der Welt überhaupt gegenüber unmöglich d. h. ihr, wiefern sie als Ganzes, als Einheit gesetzt wird. Die Welt als Einheit, mag man sich dieselbe mehr mechanisch oder mehr dynamisch und organisch denken, ist immer das Umfassen alles weltlich Bestimmten. Das Subjekt kann sich von ihr deswegen nicht schlechthin abhängig fühlen, weil es als bestimmter Bestandtheil sie miteonstituiren hilft. Was ich mitconsti-

tuiren helfe, das ist nothwendig auch von mir abhängig. Noch einen andern Grund giebt es. Da die Einheit der Welt das Umfassen alles weltlich Bestimmten ist, so muß natürlich in ihr auch dasjenige Mannigfaltige gesetzt sein, worauf das Subjekt einzuwirken, welchem gegenüber es also ein Freiheitsgefühl zu haben vermag. Unmöglich kann mithin sich das Subjekt von demjenigen schlechthin abhängig fühlen, was durch die Gegenstände mitconstituirt wird, auf die seine bestimmende Selbstthätigkeit übergeflossen ist, in Beziehung auf welche es also ein Freiheitsgefühl hat.

Es folgt, daß, wenn dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle Realität zukommen soll, der Gegenstand, von dem die schlechthinige Abhängigkeit Statt findet, nicht bloß über das einzelne, dem Gegensatze angehörige Weltliche, sondern auch über die Welt überhaupt hinausliegen müsse. Dieser transcendentale Gegenstand nun ist Gott; nur in Beziehung auf Gott ist das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl ein Mögliches und Reelles. In dem Gesetztsein des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls ist also ohne Weiteres schon Gott mitgesetzt. Schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl von Gott ist ein Pleonasmus. Bereits das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl als solches ist die volle und einseitigkeitslose Totalität der Frömmigkeit. — Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl ist nun aber nicht eine d. h. nur eine, eine bestimmte, sondern die alleinige und einzige Beziehung auf Gott. Keine andere Beziehung auf Gott ist möglich und denkbar. Durch jede andere muß Gott leiden, verliert er seinen wesentlichen, ihn von der Welt specifisch unterscheidenden Begriff. Wer da glaubt, auf Gott einwirken und

ihn bestimmen zu können, mithin sich ein Freiheitsgefühl ihm gegenüber anmaßt, der versetzt ihn in die Kategorie der weltlichen Dinge, macht ihn zu seines Gleichen, entkleidet ihn seines göttlichen Wesens. In dem Begriffe des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls liegt es, daß Gott die einzig bestimmende Macht ist, jede bestimmende Thätigkeit in dem Subjekte negirt ist. Des Subjektes Begriff und Bedeutung geht ausschließlich darin auf, das schlechthin bestimmt Werdende zu sein.

Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl constituirt die oberste Stufe menschlichen Seins, die höchste Form des Selbstbewußtseins. Um seinen Begriff in das vollste Licht zu setzen, ihm die höchste Bestimmtheit zu geben, grenzt es Schleiermacher gegen zwei unter ihm stehende Formen des Selbstbewußtseins ab, zugleich dabei nachweisend, daß in gleicher Dignität ihm kein anderes Selbstbewußtsein zur Seite stehe. Als die unter ihm stehenden Formen führt er auf, 1) das thierartig verworrene und 2) das sinnliche Selbstbewußtsein. Jenes ist das niedere, dies das höhere und dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle näher stehende. — Auf der Stufe des thierartig verworrenen Selbstbewußtseins steht der Mensch so lange, als er sich noch nicht nach seiner Geistigkeit von den äußeren Dingen wie von seiner eigenen Leiblichkeit zu unterscheiden, sich noch nicht im Elemente reiner Geistigkeit auf sich selbst zu beziehen vermag. Der Mensch hat sich noch nicht in seiner reinen, alles Aeußere von sich ausschließenden Innerlichkeit ergriffen, sondern Inneres und Aeußeres, Geistigkeit und sinnliches Sein sind noch in einer unmittelbaren Einheit zusammen gehalten. Ein Zustand, in welchem sich der Geist mit dem

Sinnlichen und das Sinnliche mit sich identificirt, in welchem er noch völlig in das Sinnliche versenkt ist, verdient im vollsten Sinne des Worts die Bezeichnung eines verworrenen. „Das thierartig verworrene Selbstbewußtsein ist ein Bewußtsein von der Art, daß das gegenständliche und in sich zurückgehende, oder Gefühl und Anschauung, nicht gehörig auseinander treten, sondern noch unentwickelt in einander verworren sind. Dieser Gestaltung nähert sich offenbar das Bewußtsein der Kinder, vornehmlich ehe sie sich der Sprache bemächtigen. Von da an aber verschwindet dieser Zustand immer mehr und zieht sich in die träumerischen Momente zurück, welche die Uebergänge zwischen Wachen und Schlaf vermitteln, wogegen in der hellen und wachen Zeit Gefühl und Anschauung sich klar von einander sondern und so die ganze Fülle des im weitesten Umfange des Worts verstanden sinnlichen Menschenlebens bilden." *) — Auf die Stufe des sinnlichen Selbstbewußtseins (für „sinnliches Selbstbewußtsein" hätte Schl. lieber, um jedem Mißverständniß zu begegnen, „Selbstbewußtsein des Gegensatzes" sagen sollen) hat sich der Mensch dann erhoben, wenn er der That fähig geworden ist, sich in seiner geistigen Innerlichkeit allem Aeußern, dem Sinnlichen, entgegenzusetzen. Das Gesetztsein dieser Gegensätzlichkeit ist die nothwendige Voraussetzung für das zwischen dem einzelnen Subjekte und der Außenwelt bestehende Verhältniß der Wechselwirkung. Das sinnliche Selbstbewußtsein bethätigt sich in dem lebendigen Proceß, theils mittelst seiner Empfänglichkeit die Einwirkungen der äußeren Dinge

*) Dogmat. §. 5. 1.

in sich aufzunehmen und so zum Abhängigkeitsgefühle zu werden, theils sich aus seiner eigenen Innerlichkeit heraus in einer Vielheit bestimmter Zwecke zu besondern, durch die Realisirung dieser die äußeren Dinge zu bestimmen, damit zugleich sich den Genuß des Freiheitsgefühls zu geben. Stets ist das sinnliche Selbstbewußtsein in einer gegensätzlichen Bestimmtheit begriffen, entweder in einer einzelnen von Außen erhaltenen Affection, oder einem einzelnen Zwecke, oder ganz bestimmten, gegen einander abgegrenzten Gefühlen. Die Berechtigung, das gegensätzliche Selbstbewußtsein ein sinnliches zu nennen, ist in der wesentlichen Eigenthümlichkeit des Sinnlichen gegründet, wonach es sowohl räumlich als auch zeitlich in eine diskrete und ausschließende Vielheit auseinander geht. — Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, die höchste Stufe des Selbstbewußtseins, kann im Allgemeinen als die Negation des sinnlichen Selbstbewußtseins bezeichnet werden. Sowie sich nämlich das Subjekt auf Gott bezieht, tritt es aus der Bestimmtheit und Gegensätzlichkeit heraus. Es hat nun in ihm sowohl der Proceß aufgehört, in welchem es sinnlich vereinzelte und gegensätzliche Zwecke bildet und dieselben der Außenwelt einverleibt, als auch der, in welchem es die bestimmten und gegensätzlichen Affectionen der Außenwelt in seine Innerlichkeit einführt. Das Subjekt ist aus der gegensätzlich thätigen Unruhe zur Ruhe in sich gekommen; die zerspaltene und zerrissene Einheit seines Selbstbewußtseins hat sich in dessen Sichselbstgleichheit, in eine solche Einheit umgewandelt, in der alle Bestimmtheiten und Unterschiede erloschen sind. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl bildet die höchste Stufe des Selbstbewußtseins gerade deswegen, weil es diese absolute Einheit repräsentirt,

wohinein die Gesammtgegensätzlichkeit versenkt, worin alle sinnliche Vereinzelung untergegangen ist. — In dieser Ruhe und Einheit seines Selbstbewußtseins ist das Subjekt, was sich schlechthin abhängig fühlt, Repräsentant der ganzen Welt. Das Subjekt, was sich auf Gott bezieht, läßt in und mit dieser Beziehung alle Beziehungen zu der ihm gegenüber stehenden Welt fallen. Nothwendig hört es dadurch, daß es sich dieser nicht mehr gegensätzlich gegenübersetzt, auf, ein bestimmtes Endliche zu sein. Bestimmt ist Etwas nur so lange, als es das Sichunterscheiden von einem Andern ist. Ist es nun kein bestimmtes Endliche mehr, so kann es nur das Endliche überhaupt sein; denn ein Endliches, das liegt im Begriffe des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, ist und muß es bleiben. Aber wenn es das Endliche überhaupt darstellt, so ist es ja damit zu der Allgemeinheit und Substanz geworden, die sich durch alle weltlichen Dinge hindurchzieht, wovon sich kein Gegenstand emancipiren kann, deren bestimmte Darstellung und Specifikation nur ein jeder ist. Ist es also nicht als Endliches überhaupt die Welt, wie sie sich aus ihrer Zerrissenheit zu ihrer einfachen Einheit gesammelt hat?

Es giebt kein anderes Selbstbewußtsein, was ebenso wie das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl die Aufgehobenheit aller Gegensätzlichkeit und bestimmten Endlichkeit ausdrückt, ebenso wie es die schlechthinige Ruhe und Einheit darstellt, mithin keins, was auf eine gleiche Dignität mit ihm Anspruch machen könnte. Gäbe es ein schlechthiniges Freiheitsgefühl, so würde dies mit ihm gleichen Rang einnehmen; aber dies giebt es nicht. Jedes Freiheitsgefühl des Subjekts ist immer nur ein relatives, ein solches, dem ein

Abhängigkeitsgefühl beigeordnet ist. Dem Subjekte des schlechthinigen Freiheitsgefühls, wenn wir dies Gefühl einmal als möglich setzen, darf kein selbstständiges Andere, weder ein Naturgegenstand, noch ein anderes Subjekt, gegenüberstehen; es würde hierdurch determinirt und in Abhängigkeit versetzt werden. Wiefern es außer ihm ein Anderes geben soll, muß diesem jede bestimmende Thätigkeit abgehen, darf es nur ein empfänglicher und aufnehmender Stoff sein. Ja selbst das Dasein des aufnehmenden Stoffes muß von dem schlechthin freien Subjekte herkommen, muß des Subjekts eigenstes Produkt sein. Wollte sich das Subjekt für seine Thätigkeit einen Stoff voraussetzen, so würde sich ja seine übergehende Thätigkeit diesem Stoffe accommodiren müssen, d. h. seine Thätigkeit würde durch denselben determinirt, wodurch ein Abhängigkeitsgefühl entstände. Nein, keine bloß übergehende, sondern allein die absolut schaffende, die im Schaffen übergehende und übergehend schaffende Thätigkeit vermag ein schlechthiniges Freiheitsgefühl zu erzeugen. Eine solche Thätigkeit übersteigt jede menschliche Kraft. — Ganz hiervon abgesehen kann auch schon deswegen kein menschliches Subjekt schlechthin frei sein, weil es selbst anderswoher geworden ist, nicht Schöpfer seiner selbst ist. Das schlechthin freie Subjekt muß nicht bloß Schöpfer alles Andern, sondern auch Schöpfer seiner selbst sein, seiner selbst, wiefern es der Heerd und Sitz seiner Selbstthätigkeit ist. Die Selbstthätigkeit kann da noch keine absolute sein, wo sie sich aus einem unabhängig von ihr bestehenden und anderswoher gekommenen Keime, wo sie sich aus einem gegebenen Grunde schafft.

Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl ist also hinsicht-

lich seiner Ueberwindung aller Gegensätzlichkeit einzig in seiner Art. Doch wie, wenn es ein absolutes Wissen und Thun gäbe? Auch das Selbstbewußtsein, welches das absolute Wissen und das absolute Thun begleitet, kann nicht wagen, mit dem schlechthinigen Abhänglgkeitsgefühl auf gleiche Stufe zu treten. Es kann allerdings auf den ersten Anblick den Schein haben, als müßte in dem absoluten Wissen, wenn es ein solches gäbe, ebenso wie im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle alle Bestimmtheit und Gegensätzlichkeit überwunden sein. Das absolute Wissen würde nämlich dasjenige Wissen sein, in welchem die Totalität des Wißbaren, der Inbegriff alles bestimmten Wissens gesetzt und enthalten ist. Vermöge dieses seines Begriffs scheint es keinem Andern gegenüber zu stehen, kein Gegensätzliches mehr zu sein. Dennoch gehört es dem Gebiete des Gegensatzes an; sein Gegeusatz ist nur kein äußerer, sondern ein innerer. Jedes Wissen enthält nämlich den Unterschied und Gegensatz des Wissenden und des Gewußten in sich. Von diesem Gegensatz kann sich auch das absolute Wissen nicht befreien, wenn es nicht aufhören will, Wissen zu sein. — Wohl ist auch das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl ein Wissen. Das Subjekt des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls und das des absoluten Wissens haben mit einander dies gemein, daß sie beide sowohl Wissen als auch Totalität in sich sind. Aber ein anderes ist das Wissen des einen, ein anderes das des andern. Das eine Wissen ist ein unmittelbares, das andere ein gegenständliches, darum gegensätzliches Wissen. Das Subjekt des absoluten Wissens ist dadurch in sich die Totalität, daß es sich diese zu seinem Objekte genommen, sich den absolut universellen, Alles befassenden Begriff gegenüber ge-

gesetzt, durch Vermittlung die Totalität wiederum in seine Innerlichkeit eingeführt hat. Das Subjekt des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls kennt diesen Proceß der Objektivirung und der Verinnerlichung des objektiv Gesetzten nicht. Es weiß sich in unmittelbarer Weise als die Endlichkeit überhaupt, identificirt in ungegenständlicher Form die Totaität des Weltlichen mit sich und sich mit ihr. Die Totalität, die in dem Subjekte des absoluten Wissens repräsentirt ist, ist eine in Subjekt und Objekt gespaltene, hingegen hat die in dem Subjekt der schlechthinigen Abhängigkeit gesetzte auch diese Spaltung überwunden, auch diese Kluft überbaut. — Wie mit dem absoluten Wissen, grade so verhält sich's mit dem absoluten Thun. Unter dem absoluten Thun ist dasjenige zu denken, dessen immanenter Zweck kein einzelner und bestimmter, sondern der schlechthin allgemeine, alle besondern Zwecke in sich befassende Zweck ist. Gegensatzlos nach Außen würde das absolute Thun deswegen sein, weil alles und jedes Existirende aus ihm hervorgegangen, durch es gesetzt sein müßte. Gäbe es einen einzigen Gegenstand, der nicht sein Produkt wäre, so hörte es dadurch auf, das Umfassen sämmtlicher Zwecke zu sein. Dieser Gegenstand, der wie jeder nur als ein verwirklichter Zweck begriffen werden kann, würde für sich eine andere Zweck setzende Macht voraussetzen. Aber wenn auch nach Außen gegensatzlos, ist doch das absolute Thun nicht ebenso auch nach Innen gegensatzlos. In jedem Thun ist nämlich der Unterschied und Gegensatz des thuenden Subjekts und dessen, was gethan wird oder was Gegenstand des Thuns ist, also auch hier wie im Wissen der Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt, Form und In-

halt gesetzt. Aufs Neue also muß behauptet werden, daß hinsichtlich der Ueberwindung alles Gegensätzlichen kein anderes Selbstbewußtsein mit dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle auf gleichem Höhepunkte stehe.

Einen einzigen Unterschied und Gegensatz, durch den es aber keineswegs seine primäre Stellung einbüßt, schließt das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl in sich, einen Gegensatz, der ihm absolut wesentlich und nothwendig, so nothwendig ist, daß es mit dessen Aufhören zerstört würde. Dieser Gegensatz bezieht sich auf die beiden Seiten, die eine, welche sich schlechthin abhängig fühlt, die andere, von welcher jene sich schlechthin abhängig fühlt. Beide Seiten verhalten sich zu einander wie das absolut Bedingte zu dem absolut Bedingenden. Dies letztere ist Gott, jenes die Welt; die Welt deswegen, weil, wie wir gesehen, das sich abhängig fühlende Subjekt in Wahrheit Repräsentant der ganzen Welt ist. Aber soweit sind Gott und Welt nicht entgegengesetzt, daß ihre lebendige Beziehung auf einander aufhörte. Wie überhaupt schon alles Entgegengesetzte wesentlich zugleich ein unter sich bezogenes ist, so müssen insbesondere Welt und Gott auf einander so gewiß bezogen sein, als das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl die Einheit E i n e s Begriffes constituirt. Mit dem Prädikate der Gegensätzlichkeit, was dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle zukommt, soll also nicht gesagt sein, daß in ihm eine solche Gegensätzlichkeit enthalten sei, wie wir sie in dem eigentlichen Gebiete der Gegensätzlichkeit, nämlich innerhalb der Welt finden. In Beziehung auf die weltliche Gegensätzlichkeit ist Gott nicht entgegengesetzt, da er sich weder, wie das Gegensätzliche in der Welt, als ein Bestimmtes einem andern Bestimmten gegen-

über, noch auch, wie die Welt überhaupt, als die in sich getheilte und gespaltene Einheit, sondern als das schlechthin über die Welt erhabene allgemeine Sein erweist. Auch das sich abhängig fühlende Subjekt ist im weltlichem Sinne kein Entgegengesetztes mehr, weil es aufgehört hat, als ein bestimmtes Endliche einem andern Endlichen gegenüber zu stehen; es repräsentirt ja als das Endliche überhaupt die die sich durch alles Endliche und Gegensätzliche hindurchziehende allgemeine Einheit.

Nachdem wir hiermit das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl als die höchste Stufe des Selbstbewußtseins kennen gelernt haben, scheint nichts mehr übrig zu sein, was noch als nähere Bestimmung seines Begriffes beigebracht werden könnte. Dennoch läßt Schl. eine nicht unwichtige, aber auf den ersten Anblick höchst befremdliche Exposition folgen. Wenn sein Bemühen bisher dahin ging, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl als die völlige Negation des sinnlichen Selbstbewußtseins darzuthun, so stellt er sich hinfort die scheinbar ganz entgegengesetzte Aufgabe, das Zugleichsein des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls mit dem sinnlichen Selbstbewußtsein, die Verträglichkeit des einen mit dem andern zu erweisen. Ja er unternimmt es sogar zu zeigen, daß das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl in seiner Trennung von dem sinnlichen Selbstbewußtsein ein Mangelhaftes sei, daß es seinen Höhe- und Vollendungspunkt allein erst in der Vereinigung mit dem sinnlichen Selbstbewußtsein erreiche. Es hatte nach dem bisherigen Gegensatze zwischen dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle und dem sinnlichen Selbstbewußtsein den Anschein, als wäre das Subjekt nur in den Momenten fromm, wo es sowohl das Wahr-

nehmen der bestimmten, außer ihm befindlichen Gegenstände, als auch das Handeln auf sie, selbst das sittliche Handeln nicht ausgenommen, in sich gänzlich unterdrückt hat. Die Frömmigkeit schien, da alle Thätigkeit, die aufnehmende wie die schöpferische, dem sinnlichen Selbstbewußtsein angehört, nur der Zustand absoluter Thätigkeitslosigkeit sein zu können, und das oft hart getadelte Benehmen derjenigen Frommen gerechtfertigt zu sein, die die Flucht aus dem weltlichen Getreibe ergriffen und sich in die Stille der Einsamkeit zurückzogen. — Wenn nun aber die Möglichkeit, sogar die Nothwendigkeit des Zusammen- und Zugleichseins des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls und sinnlichen Selbstbewußtseins gelehrt wird, so erhält damit die Frömmigkeit die Bedeutung eines solchen Zustandes, der in dem Menschen bei aller seiner Thätigkeit präsent sein, ihn durch alle Lebensgebiete hindurch begleiten kann. Nun umgiebt und erfüllt ihn der Odem der Gottheit sowohl da, wo er seinen Geist contemplativ auf die Fülle der Naturgestalten richtet, als auch wo er die Aufgabe löst, die Außendinge für seine Zwecke zu bearbeiten, oder wo er in dem edelsten Thun begriffen ist, seine Begierden zu zügeln und des Egoismus Macht zu brechen.

Worin besteht aber nun der Mangel des isolirten und alleinigen schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls? „Wenn, antwortet Schl., das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl im Allgemeinen der ganze Inhalt eines Momentes von Selbstbewußtsein wäre, würde dies ein unvollkommner Zustand sein; denn es würde ihm die Begrenztheit und Klarheit fehlen, welche aus der Beziehung auf die Bestimmtheit des sinnlichen Selbstbewußtseins

entsteht.*)" Begrenztheit und Klarheit würden dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle fehlen. Begrenztheit kommt dem sinnlichen Selbstbewußtsein zu, weil sein Gegenstand stets ein bestimmter und durch andere Gegenstände begrenzter ist, Klarheit, weil es kein unmittelbares, sondern ein gegenständliches Bewußtsein ist. Das Gefühl, als reines, bloßes Gefühl (und dies gilt auch vom schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl) ist in sich deswegen dunkel, weil in ihm der Geist mit seinen Bestimmtheiten wie zusammengewachsen und zusammengeflossen ist. Wie das leibliche Auge nur das sieht, was ihm in einiger Entfernung gegenüber steht, nicht das, was ihm so nahe gerückt ist, daß es sich nicht mehr davon unterscheiden kann, ebenso sieht auch der Geist nur das, was von ihm abgetrennt und losgelöst, auch gleichsam in einiger Entfernung ihm gegenüber getreten ist. Begrenztheit fehlt dem Gefühle, also auch dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle, weil seine Bestimmtheiten auch grade so unter sich wie mit dem Geiste zusammengeflossen sind. Der unterschiedslose Zusammenfluß der Bestimmtheiten unter sich ist die unmittelbare Folge von ihrem Zusammenfluß mit dem Geiste. Sowie sich der Geist Etwas vergegenständlicht, unterscheidet und grenzt er es auch ab gegen Anderes. Die Negation der Vergegenständlichung, und das Gefühl ist ja diese Negation, ist auch die Negation der Unterscheidung und Abgrenzung gegen Anderes.

Aber wie haben wir uns nun näher die Verbindung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls mit dem sinnlichen Selbstbewußtsein zu denken? Dieselbe kann nur, wenn nicht dem Geiste, der beides sein soll, ein Widersprechendes und

*) Dogmat. §. 5, 3.

Widersinniges zugemuthet wird, als das Uebergehen des letzteren in das erstere gedacht werden. Unmittelbar und zunächst ist also das sinnliche Selbstbewußtsein da. Sein Gegenstand und Inhalt ist entweder ein gegebener äußerer Gegenstand, oder auch ein bestimmter, aus der freien Innerlichkeit des Subjekts erzeugter Zweck, der die Bestimmung hat, nicht im Innern zu verbleiben, sondern ausgeführt zu werden. So lange das sinnliche Selbstbewußtsein allein vorhanden ist, wird jener Gegenstand wie dieser Zweck vom Geiste in seiner ganzen Bestimmtheit, d. h. in der Unterscheidung und Entgegensetzung gegen andere äußere Gegenstände, andere Zwecke, festgehalten und fixirt. Durch das Hervortreten des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls am sinnlichen Selbstbewußtsein giebt der Geist seinem Gegenstande die Beziehung auf Gott. Hierdurch geht mit dem Gegenstande eine wesentliche Veränderung vor. Sowie der Gegenstand auf Gott bezogen wird, wird seine Beziehung auf andere Gegenstände negirt. Dies heißt nicht Anderes als, es wird damit seine Unterschiedenheit und Entgegensetzung gegen dieselben negirt. Aber hat der Gegenstand aufgehört, von Anderem unterschieden und ihm entgegengesetzt zu werden, so muß er mit diesem Andern und dies Andere mit ihm zusammengeflossen sein. Mithin ist er nun kein bestimmtes Endliche mehr, sondern das Endliche überhaupt. Folglich ist mit dem Gegenstande die Veränderung eingetreten, daß er aus einem einzelnen ein allgemeiner, aus einem bestimmten Weltlichen die Welt überhaupt, wenigstens ihr Repräsentant, geworden ist. Mithin vollzieht der Geist in der Verbindung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls mit dem sinnlichen Selbstbewußtsein die stete That in sich,

alles Einzelne und Bestimmte aus seiner Bestimmtheit in die Allgemeinheit und Substantialität umzuwandeln. Der Geist ist also in sich Proceß; Proceß ist er als reines schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl nicht. Als dies letztere repräsentirt er die Endlichkeit überhaupt, die Welt als unterschiedslos gewordene Einheit. Proceß ist keine solche Unterscheidungslosigkeit und Identität, sondern im Gegentheil ein Unterscheiden und ein Uebergehen einer unterschiedenen Bestimmung in eine andere. — Wohl ist der Geist auch als sinnliches Selbstbewußtsein in sich Proceß; aber dieser Proceß ist völlig von jenem verschieden. Der Proceß des sinnlichen Selbstbewußtseins ist das Unterscheiden eines Bestimmten von einem andern solchen, das Uebergehen von einem Gegensätzlichen in ein gleiches andere. Jener Proceß ist das gerade Gegentheil, ein Uebergehen, nicht von einem Bestimmten in ein gleichartiges andere, sondern von dem Bestimmten in das Allgemeine. Bezeichneten wir vorher mit Schl. als den Mangel des alleinigen schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls den Mangel an Klarheit und Begrenztheit, so können wir nun hierfür ebenso wahr sagen, sein Mangel bestehe darin, daß es kein Proceß und Leben sei. Leben erhält es erst durch seine Verbindung mit dem sinnlichen Selbstbewußtsein. Leben ist, wo That ist. Seine stete That an dem sinnlichen Selbstbewußtsein ist die, daß es dasselbe aus seiner Befangenheit und Begrenztheit herausreißt und zur substantiellen Allgemeinheit emporhebt. Sobald es dem bestimmten Endlichen die Allgemeinheit des Endlichen überhaupt gegeben hat, ist der Moment eingetreten, wo nun von der Gottheit das Endliche umschienen wird, wo die Ursonne über dem Haupte des Endlichen aufgegan-

gen ist. Aber umschienen und beleuchtet zu werden von dem Unendlichen, ist auch die höchste und letzte Ehre, die dem Endlichen zu Theil werden kann. Soweit kann das Endliche nicht verallgemeinert und potenzirt werden, daß sogar die Bestimmtheit und Schranke fiele, die es als Endliches überhaupt dem Unendlichen gegenüber hat. Das Endliche kann nimmermehr zum Unendlichen selber werden. Es wohnt dem Begriffe des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls der Gegensatz des Endlichen und des Unendlichen ein.

Durch seine Verbindung mit dem sinnlichen Selbstbewußtsein ist das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl zur Allgegenwart gelangt. Des Subjekts Beziehung auf das Unendliche ist nun kein Abgerissenes und Fürsichseiendes mehr seiner Beschäftigung mit dem Endlichen gegenüber, sondern sie ist der letzteren stete Begleiterin. Das isolirte schlechthinige Abhängigkeitsgefühl ist an eine bestimmte Zeitlichkeit gebunden, mit der zeitlichen Schranke behaftet, das mit dem sinnlichen Selbstbewußtsein verknüpfte beherrscht hingegen jeden Zeitmoment. — Wohl geht das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl durch die Verbindung mit dem sinnlichen Selbstbewußtsein in die Schranke ein; aber nur in sie ein, um sie zu überwinden, um sich als siegende Macht über dieselbe zu verwirklichen. Wenn Schleiermacher das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl durch seine Verbindung mit dem sinnlichen Selbstbewußtsein Begrenztheit und Klarheit gewinnen läßt, kann dies nicht den Sinn haben, daß beide in sein innerstes Wesen, seinen Mittelpunkt eintreten, sondern vielmehr nur den, daß sie den Anfangs- und Ausgangspunkt seiner Verwirklichung bilden. Die Begrenzheit geht als Moment in die Unbegrenztheit, die vergegenständlichende

Klarheit in die geistige Unmittelbarkeit, in die Form des Gefühls über. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl ist also in seiner Verbindung mit dem sinnlichen Selbstbewußtsein im Grunde ebenso lauter und rein, als in seiner Isolirtheit. In seiner Isolirtheit ist das Subjekt Repräsentant der ganzen Welt; in seiner Verbindung ist dieser Repräsentant entweder ein bestimmter äußerer Gegenstand oder ein bestimmter subjektiver Zweck. Dort muß sich das Subjekt, hier ein einzelner Gegenstand zur absoluten Allgemeinheit erweitern. Wenn Einzelnheit und Allgemeinheit, Begrenztheit und Unbegrenztheit erst in ihrem Zusammen die Totalität constituiren, so gewinnt das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl die Bedeutung der Totalität allein erst durch seine Verbindung mit dem sinnlichen Selbstbewußtsein.

Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl kann und soll sich an jeden Moment sinnlichen Selbstbewußtseins anlehnen. Erst so erhält das Leben des Menschen seine Weihe und Vollendung; erst so ist die Religion die schrankenfrei bewegende Macht. Durch diese Anlehnung aber kann in das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, was in seiner abstrakten Alleinigkeit durchaus wechsel- und veränderungslos sein würde, der Wechsel von Freude und Schmerz hineinkommen. „Wie wir unser frommes Bewußtsein wirklich finden, unterliegt es einem Wechsel, indem einige fromme Erregungen sich mehr der Freude nähern, andere mehr dem Schmerz. Keinesweges als ob das schon in dem sinnlichen Gefühl gesetzte Angenehme und Unangenehme nun auch dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl denselben Charakter mittheile. Vielmehr zeigt sich oft mit einander verbunden in einem und demselben Moment, zum deutlichsten Zeichen daß nicht

nicht beide Stufen (das sinnliche Selbstbewußtsein und das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl) in einander verschmolzen oder durch einander neutralisirt und zu einem Dritten geworden sind, ein Schmerz des niedrigen und eine Freudigkeit des höheren Selbstbewußtseins, wie z. B. überall, wo mit einem Leidensgefühle verbunden ist das Vertrauen auf Gott. Sondern dieser Gegensatz haftet dem höheren Selbstbewußtsein an vermöge seiner Art zeitlich zu werden und zur Erscheinung zu kommen, indem es nämlich in Bezug auf das andere ein Moment wird. Nämlich wie das Hervortreten überhaupt dieses höheren Selbstbewußtseins Lebenserhöhung ist, so ist das jedesmalige leichte Hervortreten desselben, um auf ein bestimmtes sinnliches, dieses sei nun angenehm oder unangenehm, bezogen zu werden, ein leichter Verlauf jenes höheren Lebens, und trägt, wenn es durch Gegeneinanderhaltung zur Wahrnehmung kommt, das Gepräge der Freude. Und wie das Verschwinden des höheren Bewußtseins, wenn es wahrgenommen werden könnte, Lebensverringerung wäre, so ist das schwierige Hervortreten desselben Annäherung an das Ausbleiben und kann nur als Hemmung des höheren Lebens gefühlt werden. Denken wir uns die Leichtigkeit frommer Erregungen als beharrlichen Zustand und zugleich daß allmählig die höhere Stufe des Gefühls ein Uebergewicht über die niedere erlangt, so daß im unmittelbaren Selbstbewußtsein dieses, daß die sinnliche Bestimmtheit Veranlassung wird zur zeitlichen Erscheinung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, stärker hervortritt als der Gegensatz des sinnlichen selbst und daher dieser mehr in die bloße Wahrnehmung übergeht, so ist dieses fast wieder Verschwinden jenes Gegensatzes aus

der höheren Lebensstufe ohnstreitig zugleich der stärkste Gefühlsgehalt derselben.*)"

Verhältniß des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls zu den metaphysischen Principien der Dialektik.

Besteht, wie dies unsere Ueberzeugung ist, zwischen dem Principe der Dogmatik, dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl, und den metaphysischen Principien der Dialektik ein innerer und wesenhafter Zusammenhang, so müssen sich ebensowohl aus dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl die metaphysischen Principien finden lassen, als sich aus diesen in logischer Nothwendigkeit das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl ergeben muß. In unserer Darstellung der Dialektik haben wir den letzteren Uebergang gemacht; hier versuchen wir aus dem Begriffe des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls jene Principien abzuleiten. Wir finden die Aufforderung zu dieser Aufgabe vor Allem in der ungenügenden Weise, wie Schl. für die Behauptung den Beweis geliefert, daß die Religion zur Form ihres Daseins nur das Gefühl haben könne. Einen positiven Beweis hierfür suchen wir in der Dogmatik vergeblich; ein negativer ist zwar da, aber derselbe genügt besonders deswegen nicht, weil er rein empirischer Art ist, sich ganz und gar nicht auf die Natur und das Wesen der Sache einläßt. Warum nämlich ist die Frömmigkeit kein Wissen? Weil dann der beste Inhaber der Glaubenslehre auch der frömmste Christ wäre, was doch

*) Dogmat. §. 5, 4.

durch die Erfahrung nicht immer bestätigt wird. Warum ist die Frömmigkeit kein Thun? Weil die Erfahrung lehrt, daß neben dem Vortrefflichen auch das Scheußlichste, neben dem Gehaltreichsten auch das Leerste und Bedeutungsloseste als fromm und aus Frömmigkeit gethan wird.

Der ächte und wahrhafte Beweis für die Behauptung, daß die Religion nur im Gefühle ihren Sitz haben könne, müßte von der Idee Gottes ausgehen und nachweisen, daß es der Natur und Beschaffenheit dieser gänzlich widerstreite, in das Wissen und Thun einzugehen, hingegen mit ihrer Wesensbestimmtheit einzig harmonire, in die Form des Gefühls aufgenommen zu werden. Aufs Bestimmteste müßten aus den Ideen des Wissens und des Thuns die Seiten herausgehoben werden, wodurch die Idee Gottes mit sich in Widerspruch gebracht wird, aufs Klarste die innerlichen Verwandschaftsbeziehungen herausgestellt werden, in welchen das Gefühl, allein das Gefühl mit der Idee Gottes steht.

Wir wollen nun aus dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle, wie wir seinen Begriff festgesetzt haben, die Idee Gottes abzuleiten und dann aus dem Wesen dieser darzuthun suchen, daß sie in einem verwandtschaftlichen Verhältnisse, welches ja zwischen Inhalt und Form immer Statt finden muß, allein zum Gefühle stehe. Indem wir schließlich erkennen werden, daß dies Gefühl ein specifisch bestimmtes, nämlich das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl sei, haben wir durch einen Kreislauf den rein dogmatischen Boden wiedergewonnen.

Daß der Gegenstand, von welchem sich das Subjekt schlechthin abhängig fühlt, weder ein einzelner Gegenstand in der Welt, noch auch die Welt in ihrer Einheit und All-

gemeinheit sein könne, haben wir bereits oben erkannt. Nur in Beziehung auf einen solchen Gegenstand kann es ein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl geben, auf welchen einzuwirken dem Subjekte schlechterdings unmöglich ist. Gegenständen gegenüber, an welchen das Subjekt einen, wenn auch noch so geringen, Grad von Selbstthätigkeit beweisen kann, muß sich nach dem Maaße dieser Selbstthätigkeit auch ein Freiheitsgefühl geltend machen dürfen. — Um namentlich die Einsicht zu gewinnen, daß das Subjekt die Fähigkeit habe, auch auf die Welt als Ganzes einen bestimmenden Einfluß auszuüben, haben wir gar nicht nöthig, uns das Ganze als einen Mechanismus zu denken. Der bestimmende Einfluß erhellt auch dann, wenn wir uns dasselbe als einen Organismus oder in Form einer allgemeinen Kraft denken. Das einzelne Glied im Organismus kann sich von dessen Totalität und Einheit aus dem doppelten Grunde nicht schlechthin abhängig fühlen, einmal weil es dieselbe mitconstituiren hilft, und zweitens weil es auf andere, ebenfalls die Einheit mitconstituirende, Glieder nicht nur einzuwirken vermag, sondern auch, vermöge der Idee des Organismus, auf sie einwirken muß. — Es kann verlangt werden, man solle sich die Einheit des Organismus nicht als Totalität der einzelnen Glieder, sondern noch weit innerlicher, als die alle einzelnen Glieder durchziehende Seele denken. Erst die Seele, in deren Begriff die bestimmte und diskrete Vielheit der einzelnen Glieder verschwinde, sei die wahre Einheit des Organismus. Im Weltorganismus müsse also das einzelne Subjekt, als bestimmtes Glied, in ein Verhältniß zu der allgemeinen Weltseele gesetzt werden. Indessen auch so gewinnt das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl keine Wirklichkeit. Die

einzelnen Glieder sind durchaus nichts Gleichgültiges für die Seele, sondern für ihr Leben ein Nothwendiges und ganz Unentbehrliches. Die Seele nämlich ist wesentlich nur als processirende Einheit zu begreifen. Ihr Proceß vollzieht sich in dem doppelten Thun, theils sich in die Vielheit der einzelnen Glieder zu expandiren, dieselbe zu durchdringen, theils sich aus derselben wieder in sich selbst zu concentriren, sich als Einheit zu restituiren. In ihrem ersten Thun ist sie die Leben spendende, in ihrem zweiten die selber neues Leben schöpfende Kraft. Sie nimmt aber neues Leben auf und schöpft es nur aus der Vielheit der einzelnen Glieder. Wie also die Glieder empfangen, ebenso theilen sie auch wieder von dem Ihren mit. Kein einziges Glied ist von dieser zugleich Leben austheilenden Thätigkeit ausgenommen. Mithin ist vermöge dieses spontanen Verhältnisses kein Glied von der Seele schlechthin abhängig, kann sich keines von derselben schlechthin abhängig fühlen.

In seiner Dialektik bringt Schl. die Welteinheit unter die Begriffe der Kraft und Causalität. Die unendliche Vielheit der einzelnen Weltgegenstände, die geistigen Subjekte nicht ausgenommen, sind also die Aeußerung und Wirkung einer ursprünglichen weltbildenden Kraft, einer absolut allgemeinen Causalität. Es fragt sich, ob, wenn das Subjekt ein Geäußertes, ein Gewirktes durch jene ursprüngliche allgemeine Kraft oder Causalität ist, sein Verhältniß zu dieser ein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl sein könne. Daß es dies nicht sein könne, darüber hat Schl. selbst das bestimmteste Bewußtsein. Er weiß es recht gut, daß jede Kraft ebenso sehr durch ihre Aeußerung, jede Causalität durch ihre Wirkung bedingt ist, wie die Aeußerung und die Wirkung

durch die Kraft und Causalität bedingt sind. Er begreift es vollkommen, daß die Kraft erst Kraft ist in und mittelst der Aeußerung, die Ursache erst Ursache in und mittelst der Wirkung. — Mögen wir uns also die Welteinheit entweder, ganz äußerlich, als das allgemeine Zusammen, oder auch als die innerlichste und energische Concentration des unendlich vielfachen Weltlichen denken, immer entsteht dasselbe Resultat, daß sich das Subjekt unmöglich von ihr schlechthin abhängig fühlen könne.

Der Gegenstand, von dem sich das Subjekt schlechthin abhängig fühlen soll, kann ihm nicht coordinirt sein. Denn jede Coordination gestattet die Möglichkeit des Verhältnisses der Wechselwirkung. Der Gegenstand muß ihm vielmehr superordinirt sein; er muß völlig dem Gebiete der Gegensätzlichkeit und Relativität entnommen, also schlechthin allgemein sein. Nun ist wohl die Welteinheit Allgemeinheit, ja, wiefern sie Alles in sich begreift, auch schlechthinige Allgemeinheit, aber sie ist immer eine solche Allgemeinheit, mit der vermöge ihres Inhalts das Subjekt in einem inhaltsvollen Zusammenhange, in einer nothwendigen Beziehung bleibt. Immer nämlich umfaßt die Welteinheit die Totalität des Bestimmten und in dieser auch das Subjekt. Das Subjekt ist also mitanerkannt im Wesen dieser Einheit, es bildet einen unentbehrlichen, nothwendigen Punkt in derselben. Und als dieser die Einheit mitbestimmende Faktor kann es sich von der Einheit durchaus nicht absolut abhängig fühlen.

Wohl muß der Gegenstand des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls das Allgemeine sein. Jedoch darf dies Allgemeine nicht die Totalität des Bestimmten zu seiner Erfüllung haben, schlechterdings nicht in seinen Begriff die

Bestimmtheit einschließen. Es muß im Gegentheil alle Bestimmtheit aus seinem Wesen ausschließen und sich grade hierdurch von der Welteinheit unterscheiden. In diesem und keinem andern Sinne ist es ein über die Welt Hinausliegendes und gegen sie Transcendentales. Erst wenn es alle Bestimmtheit von sich ausschließt, hört jede bestimmende Kraft, jeder Einfluß des Subjekts auf dasselbe auf, verstummt vor ihm gänzlich jedes Freiheitsgefühl. Nicht mehr wird nun das Allgemeine weder durch das Subjekt, noch auch durch die Gegenstände mitconstituirt, worauf dem Subjekte eine Einwirkung möglich ist. Ganz und gar undenkbar ist's, daß das Subjekt mit seiner Thätigkeit einem solchen Allgemeinen beikommen könnte. Einmal nämlich ist alle Thätigkeit des Subjekts eine bestimmte d. h. sie involvirt einen bestimmten Zweck. Sie kann aus diesem Grunde das Allgemeine nicht treffen; das Allgemeine weiset vermöge seines Begriffs alle Bestimmtheit ab. Würde das Allgemeine wirklich durch die Thätigkeit getroffen werden, es würde ja dann durch sie bestimmt d. h. in sein eignes Gegentheil verkehrt werden. Ferner aber setzt sich alle Thätigkeit des Subjekts ein bestimmtes Objekt voraus; nur auf ein solches kann sie übergehen. Im Allgemeinen aber giebt es keinen Anlehnungs- und Anknüpfungspunkt, weil es darin überhaupt keine Punkte giebt.

Dies absolute, alle Bestimmtheiten von sich ausschließende Allgemeine, diese bestimmungslose allgemeine Einheit ist der Gegenstand, den für seine Möglichkeit das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl postulirt, oder den es bereits in seinem eigenen Begriffe enthält. Dies Allgemeine nun constituirt die Idee der Gottheit; nur in Beziehung auf eine so gedachte Gottheit hat das schlechthinige Abhängigkeitsge-

fühl Realität. Keineswegs also ist es für des letzteren Begriff gleichgültig, wie die Gottheit gedacht wird. Es sinkt sogleich in Nichts zusammen oder beruht wenigstens nur noch auf einer Illusion, sobald in den Begriff der Gottheit die Bestimmtheit aufgenommen wird. Die Gottheit als Selbstbewußtsein gedacht und das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl sind zwei miteinander völlig unverträgliche Begriffe. Beide harmoniren deswegen nicht, weil die Idee des Selbstbewußtseins wesentlich Bestimmtheit, die sich auf sich beziehende und gegen Anderes abgrenzende Bestimmtheit ausdrückt, das Objekt des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls aber alle Bestimmtheit von sich fern hält.

Wenn Schl. in seiner Dialektik die Gottheit als die Indifferenz von Denken und Sein, Subjekt und Objekt, Geist und Natur bezeichnet, so muß sogleich einleuchten, daß diese Bestimmung ganz mit dem Begriffe des bestimmungslosen Allgemeinen zusammenfällt. Denken und Sein bilden die höchsten, die allgemeinsten, die alle übrigen Bestimmtheiten unter sich befassenden Bestimmtheiten. Wiefern die Gottheit sie indifferentiirt d. h. neutralisirt, negirt sie damit überhaupt die Totalität der Bestimmtheit in sich, die Gegensätzlichkeit in jeder nur denkbaren Form.

Nach dieser kurzen Darlegung der Idee der Gottheit ist der Nachweis einfach, daß die Gottheit weder gewußt, noch gewollt (gethan), sondern nur gefühlt werden könne und daß ferner das auf sie sich beziehende Gefühl nothwendig das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl sein müsse. Wissen und Wollen sind deswegen inadäquate Formen für die Gottheit, weil sie dieselbe, die nach ihrem Wesen bestimmungs- und gegensatzlos ist, in die Bestimmtheit und Ge-

gensätzlichkeit hineinziehen würden; sie würden sie zu einem weltlichen Objekte entwürdigen. Wissen und Wollen postuliren für sich stets bestimmte Objekte. Ihre Objekte sind in einer doppelten Rücksicht bestimmt und gegensätzlich. Theils deswegen, weil sie in ihrem Gewußtwerden dem Geiste als dem wissenden Subjekte gegenüber stehen, an diesem ihre feste Grenze und Schranke finden, theils besonders deswegen, weil sie vom Geiste nur in ihrem Unterschiede von andern Objekten, nur als von andern begrenzte und andere begrenzende gedacht werden können. Wissen und Wollen entsprechen ihrem Begriffe um so mehr, je klarer und energischer der Geist den in ihnen gesetzten Inhalt sowohl sich als auch andern Objekten gegenüber setzt. Also auch das Absolute würde, wäre es in diese Formen aufgenommen, scharf, wie dem wissenden und wollenden Subjekte, so andern Wissens- und Wollensobjekten entgegengesetzt werden. Hiermit aber würde es mitten in die Gegensätzlichkeit hineingestellt; es hörte nun auf, das über alle Gegensätze Hinausliegende, das Transcendentale zu sein. Kurz Wissen und Wollen sind stets Wissen und Wollen von Etwas d. h. einem ganz Bestimmten; die Gottheit aber ist kein Etwas.

Die Gottheit kann nur gefühlt werden. Im Gefühle fällt die doppelte Bestimmtheit und Gegensätzlichkeit fort, womit der Inhalt des Wissens und Wollens behaftet ist. Vor Allem setzt der Geist in Form des Gefühls seinen Inhalt nicht sich selber gegenüber, grenzt ihn nicht scharf gegen sich ab. Grade das Gegentheil thut er. Er bringt sich denselben so nahe, als es nur immer gehen will, nimmt ihn völlig in seine Innerlichkeit, bis in deren letzte Tiefen hinein, auf, verschmilzt ihn so ganz und gar mit

sich, daß jede Schranke gebrochen, aus einem Zwiefachen, dem Subjekte nämlich und dem Gegenstande, ein absolutes Eins geworden ist. Uebt noch der Geist als Gefühl eine Thätigkeit aus, so ist es ausschließlich diese verinnernde d. h. diejenige, welche den Gegensatz des Gegenstandes gegen den Geist negirt, dem Gegenstande die Form der Gegensatzlosigkeit giebt. In dieser rein verinnernden Thätigkeit liegt auch schon der Grund, warum der Geist als Gefühl seinen Gegenstand nicht von andern Gegenständen unterscheidet, nicht in den Gegensatz zu diesen bringt. Die ein Objekt von andern Objekten unterscheidende Thätigkeit ist ja das grade Gegentheil der verinnernden. Im Unterscheiden ist der Geist nach Außen gewiesen, er verkehrt so völlig im Elemente der Außenwelt.

Wird also die Gottheit in das Gefühl aufgenommen, so wird sie ganz ihrem Wesen gemäß genommen. Sie ist nach ihrem Wesen das Gegensatzlose; grade gegensatzlos wird sie aufgefaßt. Nicht mehr der Geist, auch nicht die äußeren Objekte stehen ihr in dieser Form noch gegensätzlich gegenüber.

Warum das Gefühl, worin die Gottheit den Inhalt bildet, wesentlich schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl sein müsse, ist nun leicht zu begreifen. Es muß dies deshalb sein, weil es kein aus einem vorausgesetzten Wissen oder Wollen hervorgegangenes Gefühl ist. Das Freiheits- und das bloße Abhängigkeitsgefühl resultiren stets aus einem vorausgesetzten Wollen und Wissen. Das Freiheitsgefühl setzt sich stets die im Wollen und in der That wirklich vollzogene Einwirkung des Geistes auf den Gegenstand, das bloße Abhängigkeitsgefühl wenigstens die reale Möglichkeit dieser Einwirkung voraus. Das Freiheitsgefühl und das

bloße Abhängigkeitsgefühl sind vermöge dieser Voraussetzung unvollständige Gefühle, Gefühle, die allein in einem Nicht-Gefühle ihre Erklärung und Ergänzung finden. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl setzt sich kein Wissen und Wollen voraus; es ist daher das absolut selbstständige, ergänzungsunbedürftige und vollständige Gefühl, das Gefühl, was seine letzte Erklärung allein in und durch sich selbst findet. Auch in folgender Form kann man das schlechthihinige Abhängigkeitsgefühl begründen. Die Gottheit ist das einzige Existirende, was jedes Verhältniß der Wechselwirkung mit einem außer ihm befindlichen Subjekte ausschließt. Da dem Freiheitsgefühle und dem bloßen Abhängigkeitsgefühle stets dies Verhältniß vorausgehen muß, so kann dasjenige Gefühl, dem es schlechterdings nicht vorausgeht, auch nur des schlechthinige Abhängigkeitsgefühl sein.

Verhältniß des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls zu den Reden über Religion.

In Schleiermachers Reden über Religion kommt als Begriffsstimmung der Religion der Ausdruck schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl nicht vor. Wohl weis't Schleiermacher auch hier nach, daß nur im Gefühle eine Beziehung auf die Gottheit möglich sei, mithin die Religion, die nichts Anderes als diese Beziehung ist, ihren Ort im Gefühle haben müsse, aber nie bezeichnet er dies sich auf die Gottheit beziehende Gefühl ausdrücklich als schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl. Hierin erblicken wir keine Zufälligkeit, sondern sind der Ansicht, daß in den Reden der Ausdruck schlecht-

hiniges Abhängigkeitsgefühl als Begriffsbestimmung der Religion auch nicht vorkommen könne. Der Standpunkt der Reden ist nach unserm Dafürhalten ein ganz anderer, als der dogmatische Standpunkt; Schl. hat in seinen Reden nicht etwa schon dieselbe Sache, nur nicht den Ausdruck schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl, sondern er hat auch dieselbe Sache noch nicht gehabt. Dogmatik und Reden verhalten sich wie zwei verschiedene Entwickelungsstufen zu einander; der dogmatische Standpunkt hat sich als die höhere Entwickelungsstufe aus den Reden, als der niederen, herausgebildet. Daß dem wirklich so sei, dafür wollen wir im Folgenden den Nachweis zu geben versuchen.

Die Idee der Gottheit ist von Schl. in der Dogmatik anders als in den Reden gedacht. Wir werden erkennen, daß die Idee der Gottheit, wie wir sie in den Reden finden, so wenig auch in der Dogmatik der absolute Gegenstand des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls bleibt, daß sie vielmehr hier zu der Seite herabgesetzt wird, welche sich schlechthin abhängig fühlt, also in das Selbstbewußtsein des Subjekts aufgenommen und mit diesem identificirt wird. Das Verhältniß beider Gottesideen ist folgendes. — Die Reden und die Dogmatik haben mit einander dies gemein, daß die Gottheit als das schlechthin allgemeine Sein aufgefaßt ist. Aber ein anderes ist das schlechthin allgemeine Sein der Reden, ein anderes das der Dogmatik. Jenes ist das die Totalität der Unterschiede uud Bestimmtheiten einschließende, dies das dieselbe von sich ausschließende Allgemeine. Jenes ist in sich der immerwährende Proceß, theils aus seiner Einheit heraus die unendliche Mannigfaltigkeit des bestimmten Seins zu erzeugen, theils die gesetzte Mannigfal-

tigkeit, wenn sie in ihrer Existenz den höchsten Grad der Bestimmtheit und des Fürsichseins erreicht hat, wieder zu negiren und in die ursprüngliche Einheit zurückzunehmen; dies hingegen ist in sich selbst proceßlos. Wenigstens fehlt in seinem Begriffe der erste Proceß, der des aus sich Herausgestaltens, der ponirende, der schöpferische Proceß. Im Grunde aber muß behauptet werden, daß auch der negative Proceß zwischen dem doppelten Allgemeinen ein verschiedener sei. Das schöpferische Allgemeine negirt das Bestimmte so, daß es dasselbe mittelst der Negation in sich als Moment aufnimmt; das zweite Allgemeine dagegen ist im Negiren gar kein Aufnehmen. Sein Negiren hat die alleinige Bedeutung des Ausschließens von sich oder der steten Entfernung des Bestimmten aus seinem Wesen. Das erste Allgemeine fällt mit dem Universum zusammen, das zweite, da es alle Bestimmtheit von sich ausschließt, liegt über das Universum hinaus, hat diesem gegenüber die Bedeutung des Transcendentalen. Das Universum darf freilich nicht äußerlich, als bloßer Inbegriff des diskreten Vielen, sondern es muß wesentlich auch als Grundeinheit und als letzter allgemeiner Zweck des Vielen aufgefaßt werden. Schl. selbst bezeichnet in seinen Reden den Gegenstand der Religion als Universum. Wenn er sich dafür auch des Ausdrucks Weltgeist bedient, so weist er klar darauf hin, daß ihm das Universum keine bloße Vielheit, sondern wesentlich die allgemeine Einheit in der Vielheit sei.

Aus seiner Dialektik sehen wir deutlich, wie Schl. darauf gekommen sein mag, die Gottheit nicht mehr mit dem in sich unterschiedenen, sondern mit dem in sich unterschiedslosen allgemeinen Sein zu identificiren. Er erkannte nämlich,

daß das in sich unterschiedene allgemeine Sein nicht das absolut Unbedingte sein könne, welches letztere doch offenbar die Gottheit sein muß. Ein Allgemeines, dessen Wesen und Begriff darin besteht, der setzende Grund des Bestimmten zu sein, ist so gewiß durch das Bestimmte mitbedingt, als überhaupt immer der Grund durch das Begründete, die Kraft durch ihre Aeußerung, die Causalität durch ihre Wirkung mitbedingt ist. Nur dann ist die Gottheit das schlechthin Unbedingte, wenn sie aus ihrem Begriffe jedes Andere, wodurch sie bedingt sein könnte, ausschließt, d. h. wenn sie nach ihrem Wesen das unterschieds- und bestimmungslose Allgemeine ist. Aber so gewiß Schl. erkannte, daß nur das indifferente allgemeine Sein mit dem Unbedingten, mit der Gottheit identisch sei, ebenso gewiß ist zugleich, daß er diesen Begriff der Indifferenz nicht durchweg in seiner ganzen Reinheit consequent aufrecht erhalten hat. Er steht in allen dogmatischen Stellen, wo er sehr bestimmt die Gottheit als Causalität und Thätigkeit auffaßt, in Gefahr, auf den Standpunkt der Reden zurückzufallen; Causalität und Thätigkeit kann schlechterdings nicht ohne inneres Unterscheiden gedacht werden.

Wir haben uns nun die von Schl. in den Reden gegegebene Begriffsbestimmung der Religion näher vor Augen zu führen, um durch sie unsere Behauptungen zu rechtfertigen. — Wie in der Dogmatik, ebenso sagt Schl. auch in seinen Reden zunächst und zuerst, was die Religion nicht sei. Die Religion ist kein Wissen, kein Handeln. Zu bemerken ist aber, daß die Exposition, die wir hierüber in den Reden finden, nicht bloß ausführlicher, sondern, was das Wichtigere ist, bei weitem metaphysischer als in der Dogma-

tik ist. Sie gründet sich weit mehr auf das Wesen der Sache, ist weniger das Resultat rein empirischer Beobachtung.

1) Die Religion ist kein Wissen. Das Wissen zerfällt in zwei gegenüberstehende Wissenschaften, in die Physik oder Metaphysik einerseits, und in die Ethik, Pflichtenlehre, praktische Philosophie andrerseits. Die eine Wissenschaft beschreibt die Natur der Dinge oder wenigstens die Vorstellungen des Menschen von den Dingen und was die Welt als ihre Gesammtheit für ihn sein und wie er sie finden muß. Die andere Wissenschaft dagegen lehrt umgekehrt, was er für die Welt sein und darin thun soll *).

a) Die Wissenschaft des Seins, die Naturwissenschaft, in welcher alles Reale der theoretischen Philosophie sich vereinigen muß, strebt darnach, die Dinge in ihrem eigenthümlichen Wesen zu erkennen, die besonderen Beziehungen aufzuzeigen, durch welche jedes ist, was es ist; jedem seine Stelle im Ganzen zu bestimmen und es von allem Uebrigen richtig zu unterscheiden; alles Wirkliche in seiner gegenseitigen bedingten Nothwendigkeit hinzustellen und die Einerleiheit aller Erscheinungen mit ihren ewigen Gesetzen darzuthun. Ja die Naturwissenschaft mag noch höher hinauf, von den Gesetzen zu dem höchsten und allgemeinen Ordner führen, in welchem die Einheit zu Allem ist, so daß die Natur nicht ohne Gott begriffen wird. Die Religion hat es mit allem diesem Wissen gar nicht zu thun; ihr Wesen wird auch ohne Gemeinschaft mit demselben wahrgenommen. Denn das Maaß des Wissens ist nicht das Maaß der Frömmigkeit, sondern diese kann sich herrlich offenbaren,

*) Reden (3. Ausgabe) p. 51.

ursprünglich und eigenthümlich auch in dem, der jenes Wissen nicht ursprünglich in sich selbst hat, sondern nur wie Jeder Einzelnes davon durch die Verbindung mit dem Uebrigen *). Freilich wohl ist auch der Religion die Betrachtung wesentlich; aber diese Betrachtung geht nicht, wie das Wissen um die Natur, auf das Wesen eines Endlichen im Zusammenhang mit und im Gegensatz gegen das andere Endliche, noch auch auf das Wesen der höchsten Ursache an sich und in ihrem Verhältniß zu alle dem, was zugleich Ursache ist und Wirkung, sondern die Betrachtung des Frommen ist nur das unmittelbare Bewußtsein von dem allgemeinen Sein alles Endlichen im Unendlichen und durch das Unendliche, alles Zeitlichen im Ewigen und durch das Ewige. Dieses suchen und finden in Allem, was lebt und sich regt, in allem Werden und Wechsel, in allem Thun und Leiden und das Leben selbst im unmittelbaren Gefühl nur haben und kennen als dieses Sein, das ist Religion. So ist sie freilich ein Leben in der unendlichen Natur des Ganzen, im Einen und Allen, in Gott; habend und besitzend Alles in Gott und Gott in Allem. Aber das Wissen und Erkennen ist sie nicht, weder der Welt noch Gottes, sondern dies erkennt sie nur an, ohne es zu sein; es ist ihr auch eine Regung und Offenbarung des Unendlichen im Endlichen, die sie auch sieht in Gott und Gott in ihr **).

b) Auch die Sittenlehre, die Wissenschaft des Handelns, will das Einzelne des menschlichen Handelns und Hervorbringens auseinander halten in seiner Bestimmtheit und auch dies zu einem in sich gegründeten und gefügten Ganzen ausbilden. Auch der Fromme betrachtet das mensch-

*) p. 60. **) p. 61.

liche Handeln, aber seine Betrachtung ist gar nicht die, aus welcher jenes System entsteht, sondern er sucht und spürt nur in allem dasselbige, nämlich das Handeln aus Gott, die Wirksamkeit Gottes in den Menschen *).

2) Die Religion ist kein Handeln. Das Handeln zerfällt in ein Zwiefaches, das Leben und die Kunst. Für das Leben soll die Pflicht die Losung sein, das Sittengesetz soll es anordnen, die Tugend soll sich darin als das Waltende beweisen, damit der Einzelne mit den allgemeinen Ordnungen der Welt harmonire und nirgends störend oder verwirrend eingreife. — Genie und Phantasie sind die Bedingungen der Kunst. Man ist geneigt, dem Künstler von den strengen Forderungen an das Leben etwas nachzulassen, weil diese besonnene Kraft gar oft in's Gedränge geräth durch jene feurige **). In keines dieser Gebiete gehört die Religion.

a) Der Künstler bildet, was ihm gegeben ist zu bilden, kraft seines besonderen Talents; und die Talente sind so geschieden, daß, welches der Eine besitzt, dem Andern fehlt, wenn nicht Einer wider den Willen des Himmels alle besitzen will. Aber niemals pflegt man zu fragen, wenn Jemand als fromm gerühmt wird, welche von diesen Gaben ihm wohl einwohne kraft seiner Frömmigkeit. Der Fromme als solcher kann dieser Gaben gänzlich entbehren.

b) Die Sittlichkeit ist etwas ganz Anderes als die Frömmigkeit; denn die letzte hat auch eine leidende Seite, sie erscheint auch als ein Hingeben, ein Sichbewegenlassen von dem Ganzen, welchem der Mensch gegenübersteht, wenn die erste sich immer nur zeigt als ein Eingreifen in dasselbe, als ein Selbstbewegen. Die Sittlichkeit hängt daher ganz

*) p. 62. **) p. 47.

an dem Bewußtsein der Freiheit, in deren Gebiet auch Alles fällt, was sie hervorbringt. Die Frömmigkeit ist ebensosehr in dem entgegengesetzten Gebiet der Nothwendigkeit, wo kein eigenes Handeln eines Einzelnen erscheint. Also sind doch beide verschieden von einander; und wenn freilich auf jedem Handeln aus Gott, auf jeder Thätigkeit, durch welche sich das Unendliche im Endlichen offenbart, die Frömmigkeit mit Wohlgefallen verweilt, so ist sie doch nicht diese Thätigkeit selbst. — So behauptet sie denn ihr eigenes Gebiet und ihren eigenen Charakter nur dadurch, daß sie aus dem der Wissenschaft sowohl als aus dem der Praxis gänzlich herausgeht, und indem sie sich neben beide hinstellt, wird erst das gemeinschaftliche Feld vollkommen ausgefüllt und die menschliche Natur von dieser Seite vollendet. Sie ist das nothwendige und unentbehrliche Dritte zu jenen beiden, ihr natürliches Gegenstück *).

Gehört nun die Religion weder dem Gebiete des Wissens, noch auch dem des Handelns an, so kann sie nur, wiefern ihr überhaupt Realität zukommen soll, in die Sphäre des Gefühls fallen. Die Reihe des Gefühls soll das religiöse Leben bilden. Euer Gefühl, insofern es Euer und des All gemeinschaftliches Sein und Leben auf die beschriebene Weise ausdrückt, insofern Ihr die einzelnen Momente desselben habt als ein Wirken Gottes in Euch vermittelt durch das Wirken der Welt auf Euch, dies ist Eure Frömmigkeit und was einzeln als in diese Reihe gehörig hervortritt, das sind nicht Eure Erkenntnisse oder die Gegenstände Eurer Erkenntniß, auch nicht Eure Werke und Handlungen oder die verschiedenen Gebiete Eures Handelns,

*) p. 63 u. 64.

sondern lediglich Eure Empfindungen sind es und die mit ihnen zusammenhängenden und sie bedingenden Einwirkungen alles Lebendigen und Beweglichen um Euch her auf Euch. Dies sind ausschließend die Elemente der Religion, aber diese gehören auch alle hinein; es giebt keine Empfindung, die nicht fromm wäre, außer sie deute auf einen krankhaften, verderbten Zustand des Lebens, der sich dann auch den anderen Gebieten mittheilen muß. Woraus denn von selbst folgt, daß im Gegentheil Begriffe und Grundsätze, alle und jede, durchaus der Religion fremd sind. Denn diese gehören ja wohl dem Erkennen zu und was diesem angehört, liegt doch in einem andern Gebiete des Lebens, als das religiöse ist.*)

Ursprüngliche, rein aus dem Triebe nach Wissen hervorgehende Erkenntniß kann nun einmal und will die Religion nicht sein. Was wir in ihren Regungen fühlen und inne werden, das ist nicht die Natur der Dinge, sondern ihr Handeln auf Euch. Was Ihr über jene wißt und meint, liegt weit abwärts von dem Gebiete der Religion. Das Universum ist in einer ununterbrochenen Thätigkeit und offenbart sich uns jeden Augenblick. Jede Form, die es hervorbringt, jedes Wesen, dem es nach der Fülle des Lebens ein abgesondertes Dasein giebt, jede Begebenheit, die es aus seinem reichen, immer fruchtbaren Schooße herausschüttet, ist ein Handeln desselben auf uns; und in diesen Einwirkungen und dem, was dadurch in uns wird, alles Einzelne nicht für sich, sondern als einen Theil des Ganzen, alles Beschränkte nicht in seinem Gegensatz gegen Anderes, sondern als eine Darstellung des Unendlichen in un-

*) p. 77 u. 78.

ser Leben aufnehmen und uns davon bewegen lassen, das ist Religion.*) Ja um alles hierher Gehörige in Eins zusammenzufassen, so ist es allerdings das Eins und Alles der Religion, alles im Gefühl uns Bewegende in seiner höchsten Einheit als eins und dasselbe zu fühlen und alles Einzelne und Besondere nur hierdurch vermittelt, also unser Sein und Leben als ein Sein und Leben in und durch Gott. Aber die Gottheit dann wieder als einen abgesonderten einzelnen Gegenstand hinzustellen, so daß der Schein nicht leicht vermieden werden kann, als sei sie auch des Leidens empfänglich wie andere Gegenstände, das ist schon nur eine Bezeichnung und wenn gleich Vielen eine unentbehrliche und Allen eine willkommne, doch immer eine bedenkliche und fruchtbar an Schwierigkeiten, aus denen die gemeine Sprache sich vielleicht nie loswickeln wird. Diese gegenständliche Vorstellung der Gottheit aber gar als eine Erkenntniß behandeln und so abgesondert von ihren Einwirkungen auf uns durch die Welt das Sein Gottes vor der Welt und außer der Welt, wenn gleich für die Welt, als Wissenschaft durch die Religion oder in der Religion ausbilden und darstellen, das vorzüglich ist gewiß auf dem Gebiet der Religion nur leere Mythologie, ein völliges Herausgehen aus dem eigenthümlichen Boden.**)

Lasset irgend etwas Anderes den Menschen beseelen, (Sittlichkeit und Philosophie nicht ausgenommen) sein Denken und sein Streben, worauf es auch gerichtet sei, zieht einen engen Kreis um ihn, in welchem sein Höchstes eingeschlossen liegt und außer welchem ihm Alles gemein und

*) p. 83. **) p. 85.

unwürdig erscheint. Wer nur schulgerecht denken und nach Grundsatz und Absicht handeln und dies und jenes ausrichten will in der Welt, der umgrenzt unvermeidlich sich selbst und setzt immerfort dasjenige sich entgegen zum Gegenstande des Widerwillens, was sein Thun und Treiben nicht fördert. Nur die freie Lust des Schauens und des Lebens, wenn sie ins Unendliche geht und auf's Unendliche gerichtet ist, setzt das Gemüth in unbeschränkte Freiheit, nur die Religion rettet es aus den drückendsten Fesseln der Meinung und der Begierde. Alles was ist ist für sie nothwendig, und Alles was sein kann ist ihr ein wahres unentbehrliches Bild des Unendlichen; wer nur den Punkt findet, woraus seine Beziehung auf dasselbe sich entdecken läßt. Wie verwerflich auch etwas in andern Beziehungen oder an sich selbst sei, in dieser Rüsisicht ist es immer werth zu sein und aufbewahrt und betrachtet zu werden. Einem frommen Gemüthe macht die Religion Alles heilig und werth, sogar die Unheiligkeit und Gemeinheit selbst, Alles was es faßt und nicht faßt, was in dem System seiner eigenen Gedanken liegt und mit seiner eigenthümlichen Handelsweise übereinstimmt und was nicht; sie ist die ursprüngliche und geschworene Feindin aller Kleinsinnigkeit und aller Einseitigkeit. *)

Aus zwei Elementen besteht das ganze religiöse Leben, daß der Mensch sich hingebe dem Universum und sich erregen lasse von der Seite desselben, die es ihm eben zuwendet, und dann, daß er diese Berührung, die als solche und in ihrer Bestimmtheit ein einzelnes Gefühl ist, nach Innen

*) p. 96.

zu fortpflanze und in die innere Einheit seines Lebens und Seins aufnehme; und das religiöse Leben ist nichts Anderes als die beständige Erneuerung dieses Verfahrens. Wenn also Einer erregt worden ist auf eine bestimmte Weise von der Welt, ist es etwa seine Frömmigkeit, die ihn mit dieser Erregung gleich wieder nach Außen treibt in ein Wirken und Handeln, welches dann freilich die Spuren der Erschütterung tragen und den reinen Zusammenhang des sittlichen Lebens trüben muß? Ohnmöglich; sondern im Gegentheil seine Frömmigkeit lud ihn ein nach Innen zum Genuß des Erworbenen, es in das Innerste seines Geistes aufzunehmen und damit in Eins zu verschmelzen, daß es sich des Zeitlichen entkleide und ihm nicht mehr als ein Einzelnes, nicht als eine Erschütterung einwohne, sondern als ein ewiges, reines und ruhiges. Aus dieser innern Einheit entspringt dann für sich als ein eigener Zweig des Lebens auch das Handeln. Darum wie nichts aus Religion, so soll Alles mit Religion der Mensch handeln und verrichten, ununterbrochen sollen wie eine heilige Musik die religiösen Gefühle sein thätiges Leben begleiten und er soll nie und nirgends erfunden werden ohne sie. *)

Den Weltgeist zu lieben und freudig seinem Wirken zuzuschauen, das ist das Ziel aller Religion. **)

Nicht bloß die Wissenschaft, sondern auch die Religion betrachtet die Natur. Aber wie? Was in der That den religiösen Sinn anspricht in der äußeren Welt, das sind nicht ihre Massen, sondern ihre ewigen Gesetze. Erhebt Euch zu dem Blick, wie diese gleichmäßig Alles umfassen,

*) p. 100 u. 101 **) p. 112.

das Größeste und das Kleinste, die Weltsysteme und das Stäubchen, welches unstät in der Luft umherflattert und dann sagt, ob Ihr nicht inne werdet die göttliche Einheit und Unwandelbarkeit der Welt.*) Und das wäre freilich der Kern aller religiösen Gefühle von dieser Seite, ein solches ganz sich Eines Fühlen mit der Natur und ganz Eingewurzeltsein in sie, daß wir in allen wechselnden Erscheinungen des Lebens, ja in dem Wechsel zwischen Leben und Tod selbst, der auch uns trifft, mit Beifall und Ruhe nur die Ausführung jener ewigen Gesetze erwarten.**)

Nicht bloß die Wissenschaft, sondern auch die Religion betrachtet den Menschen. Aber wie? Wirkt auf die Einzelnen, aber mit Eurer Betrachtung hebt Euch auf den Flügeln der Religion höher zu der unendlichen, ungetheilten Menschheit; nur sie suchet in jedem Einzelnen, seht das Dasein eines Jeden an als eine Offenbarung von ihr an Euch.***) Betrachtet den Genius der Menschheit als den vollendetsten und allseitigsten Künstler. Er kann nichts machen, was nicht ein eigenthümliches Dasein hätte. Auch wo er nur die Farben zu versuchen nnd den Pinsel zu schärfen scheint, entstehen lebendige und bedeutende Züge. Unzählige Gestalten denkt er sich so und bildet sie.†) Jenen so oft beklagten Ueberfluß an den gemeinsten Formen der Menschheit, die in tausend Abdrücken immer unverändert wiederkehren, erkennt der aufmerksamere fromme Sinn leicht für einen leeren Schein. Der ewige Verstand besiehlt es und auch der endliche kann es einsehen, daß diejenigen Gestalten, an denen das Einzelne am schwersten zu unterschei-

*) p. 116. **) p. 122. ***) p. 125. †) p. 126.

den ist, am dichtesten an einander gedrängt stehen müssen; aber jede hat etwas Eigenthümliches. Keiner ist dem Andern gleich und in dem Leben eines Jeden giebt es irgend einen Moment, wo er, sei es durch die innige Annäherung eines höhern Wesens, oder durch irgend einen elektrischen Schlag, gleichsam aus sich herausgehoben und auf den höchsten Gipfel desjenigen gestellt wird, was er sein kann. Für diesen Augenblick war er geschaffen, in diesem erreichte er seine Bestimmung und nach ihm sinkt die erschöpfte Lebenskraft wieder zurück. *) Hemme ich in Gedanken den Lauf jenes rastlosen Getriebes, wodurch alles Menschliche in einander verschlungen und von einander abhängig gemacht wird, so ist jedes Individuum seinem innern Wesen nach ein nothwendiges Ergänzungsstück zur vollkommneren Anschauung der Menschheit. **) — Von diesen Wanderungen durch das ganze Gebiet der Menschheit kehrt dann das fromme Gefühl geschärfter und gebildeter in das eigene Ich zurück und findet zuletzt Alles, was sonst aus den entlegensten Gegenden zusammenströmend es erregte, bei sich selbst. ***) Bei wem sich die Religion so wiederum nach Innen zurückgearbeitet und auch dort das Unendliche gefunden hat, in dem ist sie von dieser Seite vollendet, er bedarf keines Mittlers mehr für irgend eine Anschauung der Menschheit, vielmehr wird er es selbst sein für Viele. †)

Hier ist das Ende und der Gipfel der Religion für Alle, denen Menschheit und Weltall gleichviel gilt; von hier könnte ich Euch nur wieder zurückführen ins Einzelne und Kleinere. Nur bedenkt, daß es in Eurem Gefühl etwas

---

*) p. 129. **) p. 130. ***) p. 134. †) p. 136.

giebt, welches diese Grenze verschmäht, vermöge dessen es eigentlich hier nicht stehen bleiben kann, sondern erst auf der andern Seite dieses Punktes recht ins Unendliche hinaus schaut. *) Unserem Leben ist auch eingeboren und aufgeprägt der Erde und also auch der höchsten Einheit, welche sie erzeugt hat, Abhängigkeit von anderen Welten. Daher diese immer rege, aber selten verstandene Ahnung von einem andern auch Erscheinenden und Endlichen, aber außer und über der Menschheit, von einer höheren und innigeren, schönere Gedanken erzeugenden Vermählung des Geistes mit der Materie. **)

Die angeführten Stellen werden unsere vorangestellte Behauptung, daß die Gottheit in den Reden als das absolut allgemeine, aber in sich selbst processirende Sein, als das in seine thätige Grundeinheit reflektirte Universum gedacht sei, vollkommen rechtfertigen. Die Gottheit ist lauter Thätigkeit und Leben; ihre unaufhörliche That ist die, aus ihrem Schooße das Einzelne und Bestimmte zu erzeugen. Nur die Religion faßt alles Einzelne als Produkt des Allgemeinen auf. Die Nothwendigkeit davon, daß das Einzelne so aufgefaßt werden müsse, ist die Nothwendigkeit der Religion. Die Religion will dabei die im Wissen gesetzte Auffassung des Einzelnen nicht vernichten, sondern nur ergänzen; sie erkennt sie als berechtigt neben sich an. Das Wissen fixirt das Einzelne als Einzelnes; wenn dies nicht, so bezieht es das Einzelne auf Einzelnes, d. h. es läßt ein Einzelnes aus einem andern resultiren. Die Religion verschmäht ein solches aus der Sphäre der Einzelnheit nicht herauskom-

*) p. 141. **) p. 142.

mende Causalitätsgesetz. Ihr alleiniges Causalitätsgesetz lautet: das Einzelne ist ein Gesetztsein durch das Allgemeine. Die Erhebung vom Einzelnen zum Allgemeinen ist der eigenthümlich religiöse Zug. Wo eine solche Erhebung Statt findet, da immer ist die Religion gegenwärtig, selbst für den Fall gegenwärtig, daß das Allgemeine, zu dem fortgegangen wird, noch nicht das absolute Allgemeine ist. Die Naturgesetze sind nur ein begrenztes Allgemeine, ein begrenztes so gewiß, als die Natur überhaupt ein Begrenztes ist; dennoch vollzieht der einen religiösen Act, der sich von den singulären Erscheinungen der Natur zu ihren allgemeinen, unwandelbaren Gesetzen erhebt. Die Menschheit ist zwar ein höheres Allgemeine als die Naturallgemeinheit, aber immer auch noch ein beschränktes Allgemeine. Gleichwohl ist in der Religion derjenige begriffen, der die einzelnen Menschen und die specificirten menschlichen Erscheinungen als die Thathandlungen der Menschheit, dieses Allgemeinen, ansieht. Natur und Menschheit sind wiederum nur bestimmte Manifestationen des Universums. Die religiöse Vollendung hat derjenige erreicht, dessen Blick zu diesem absolut Allgemeinen fortgedrungen ist, der alles bestimmt Existirende in das letztere, als in den letzten schöpferischen Grund, zu versenken versteht.

Daß die Idee der Gottheit in der Dogmatik von der in dieser Weise aufgefaßten Gottheit völlig verschieden und unsere frühere Angabe dieses Unterschiedes die ganz richtige sei, das werden wir auf's Klarste auch noch später, sobald wir in den ersten Theil der Dogmatik eingetreten sind, besonders aus solchen Stellen erkennen, in denen, als mit dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl einzig harmonirend, gelehrt wird,

daß die Gottheit sich nicht unmittelbar, sondern nur durch das Medium der Welteinheit auf das Einzelne beziehe, umgekehrt alles Einzelne nicht unmittelbar, sondern nur durch die Vermittlung der das Einzelne schaffenden Welteinheit mit der Gottheit im Zusammenhang stehe. Man vergleiche namentlich die dogmatischen Abschnitte von der Erhaltung der Welt, §. 46 und folgende, sowie die Lehre von der göttlichen Allmacht, §. 54.

Wir haben bereits angeführt, daß Schl. auch in seinen Reden als den subjektiven Ort der Religion das Gefühl angebe, aber das religiöse Gefühl noch nicht als schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl bestimme, dasselbe auch metaphysisch noch nicht so bestimmen könne. Als Ergänzung müssen wir beifügen, daß in den Reden selbst das Gefühl noch nicht in der Bestimmtheit und mit der wissenschaftlichen Schärfe, wie in der Dialektik und Dogmatik, geltend gemacht wird. Der wesentliche Mangel an Bestimmtheit und Schärfe besteht namentlich darin, daß das Gefühl nicht genug von der Empfindung unterschieden ist. Manche Stellen, wie z. B. die, es gebe keine Empfindung, die nicht fromm wäre, identificiren sogar völlig die Empfindung mit dem Gefühle. Die Dialektik sondert das Gefühl auf's Bestimmteste von der Empfindung ab; und diese Absonderung liegt auch der Dogmatik zu Grunde. — Diese Verwechselung von Gefühl und Empfindung in den Reden erscheint uns keineswegs als zufällig; wir halten sie vielmehr für ganz charakteristisch. Sie ist auf dem Standpunkt der Reden möglich; ganz unmöglich würde sie in der Dialektik und Dogmatik sein. Wie in den Reden die Gottheit gefaßt ist, vermag wirklich auch die Empfindung, und nicht ausschließlich das

Gefühl, eine Beziehung auf sie zu sein. Die Empfindung ist das unmittelbare Innewerden eines äußern, unsere Sinne afficirenden Gegenstandes. Ein unmittelbares Innewerden, kein vermitteltes d. h. kein durch Vergegenständlichung bewirktes Innewerden. Da nur der Vergegenständlichung das einzelne Weltliche als ein Bestimmtes und Abgegrenztes angehört, so bezieht sich die Empfindung vermöge ihrer Unmittelbarkeit nicht auf das Einzelne als auf ein Bestimmtes und Abgegrenztes, sondern auf ein solches, welches wesentlich noch mit allem Andern zusammenfließt, noch zusammen mit diesem Eine Einheit und Allgemeinheit constituirt. Die Empfindung enthält also in ihrer Beziehung auf das Einzelne mitgesetzt die Beziehung auf das Universum, die Gottheit. Es kann mithin nicht zufällig sein, daß auf einem Standpunkte, wo das Universum als Gottheit gilt, die Empfindung als absolute Form, als aufnehmendes Organ der Gottheit auftritt. — Wie verhält sich nun aber das Gefühl zur Empfindung? Gefühl und Empfindung kommen darin überein, daß sie **unmittelbare** Beziehungen auf das Einzelne sind; aber die unmittelbare Beziehung des Gefühls hat die Vergegenständlichung, die Vermittlung und die darin gesetzte Bestimmtheit des Einzelnen zu ihrer Voraussetzung, während die unmittelbare Beziehung der Empfindung vor der Vergegenständlichung, Vermittlung und Bestimmtheit liegt, für sie die Voraussetzung bildet. Das Gefühl muß sich durch Negativität gegen ein Anderes sein Dasein gründen, die Empfindung weiß von keiner negativen Thätigkeit, sie bildet vielmehr für alle Negativität die erste Grundlage.

Den die Basis für alle geistigen Zustände bildenden

Zustand der Empfindung finden wir von Schl. selbst höchst poetisch und glänzend geschildert. Er fühlt sich gedrungen, auf diesen Zustand zurückzugehen, um das Verhältniß zwischen Religion, Wissenschaft und Kunst (Handeln) bestimmt fest zu stellen. „Ihr werdet Sinn und das Ganze wird Gegenstand und dieses Ineinandergeflossen- und Einsgewordensein von Sinn und Gegenstand, ehe noch jedes an seinen Ort zurückkehrt und der Gegenstand wieder losgerissen vom Sinn Euch zur Anschauung wird und Ihr selbst wieder losgerissen vom Gegenstand Euch zum Gefühl werdet, dieses Frühere ist es, was ich meine, das ist jener Moment, den Ihr jedesmal erlebt aber auch nicht erlebt, denn die Erscheinung Eures Lebens ist nur das Resultat seines beständigen Aufhörens und Wiederkehrens. Eben darum ist er kaum in der Zeit, so sehr eilt er vorüber; und kaum kann er beschrieben werden, so wenig ist er eigentlich da für uns. Ich wollte aber Ihr könntet Ihn festhalten und jede, die gemeinste sowie die höchste Art Eurer Thätigkeit, denn alle sind sich darin gleich, auf ihn zurückführen. *) Er ist das erste Zusammentreten des allgemeinen Lebens mit einem besondern und erfüllt keine Zeit und bildet nichts Greifliches; er ist die unmittelbare über allen Irrthum und Mißverstand hinaus heilige Vermählung des Universum mit der Fleisch gewordenen Vernunft zu schaffender zeugender Umarmung. Ihr liegt dann unmittelbar an dem Busen der unendlichen Welt, Ihr seid in diesem Augenblick ihre Seele, denn Ihr fühlt, wenn gleich nur durch einen ihrer Theile, doch alle ihre Kräfte und ihr unendliches Leben wie Euer

*) p. 73.

eigenes; sie ist in diesem Augenblick Euer Leib, denn Ihr durchdringt ihre Muskeln und Glieder wie Eure eigenen und Euer Sinnen und Ahnen setzt ihre innersten Nerven in Bewegung." *)

Wenn es, wie angeführt, in den Reden Stellen giebt, die diesen Empfindungszustand ganz mit dem religiösen Zustande identificiren und verwechseln, so machen doch die Worte, wie Schl. unmittelbar weiter fortfährt, zwischen dem religiösen und diesem Empfindungs-Zustande einen Unterschied. „So beschaffen, setzt er seine Rede fort, ist die erste Empfängniß jedes lebendigen und ursprünglichen Momentes in Eurem Leben, welchem Gebiet er auch angehöre und aus solcher erwächst also auch jede religiöse Erregung." Noch an einer andern Stelle wird der religiöse Zustand als ein Erzeugniß des Empfindungszustandes, also als hiervon verschieden, aufgefaßt. „Ich hoffe, heißt es, wir sind überzeugt, daß wenn wir nun anknüpfend an jenen Augenblick, welcher selbst nie unmittelbar angeschaut wird, in welchem sich aber alle verschiedene Aeußerungen des Lebens gleichmäßig bilden, sowie manche Gewächse sich schon in der verschlossenen Knospe befruchten und die Frucht gleichsam schon mitbringen zur Blüthe, wenn wir an diesen anknüpfend nun fragen, wo vorzüglich unter allen seinen Erzeugnissen die Religion zu suchen sei, keine Antwort die rechte sein und mit sich selbst bestehen könne, als da wo vorzüglich als Gefühle die lebendigen Berührungen des Menschen mit der Welt sich gestalten und daß dieses die schönen und duftreichen Blüthen der Religion

*) p. 74.

sind, welche zwar wie sie sich nach jener verborgenen Handlung geöffnet haben auch bald wieder abfallen, deren aber das göttliche Gewächs aus der Fülle des Lebens immer neue hervortreibt, ein paradiesisches Klima um sich her erschaffend, in welchem kein dürftiger Wechsel die Entwickelung stört, noch eine rauhe Umgebung den zarten Lichtern und dem feinen Gewebe der Blumen schadet." *) Unter den oben angeführten Stellen befindet sich eine, welche das Verhältniß des religiösen und des Empfindungszustandes so bestimmt, daß der letztere nur ein Moment in jenem als der Totalität ist. Wir meinen die Stelle: „Aus zwei Elementen besteht das ganze religiöse Leben, daß der Mensch sich hingebe dem Universum und sich erregen lasse von der Seite desselben, die es ihm eben zuwendet und dann daß er diese Berührung, die als solche und in ihrer Bestimmtheit ein einzelnes Gefühl ist, nach Innen zu fortpflanze und in die innere Einheit seines Lebens und Seins aufnehme; und das religiöse Leben ist nichts Anderes als die beständige Erneuerung dieses Verfahrens."

So unzweifelhaft Schl. in diesen Stellen den religiösen Zustand vom Empfindungszustande unterscheidet, kann man sich dennoch, jenen in der Anschauungsweise Schleiermachers mit diesem für identisch zu halten, veranlaßt fühlen, wenn man sein Augenmerk auf die Worte richtet, in denen Schl. das Gefühl in seinem Unterschiede von der Empfindung und der Anschauung bestimmt. Die Hauptstelle für die Begriffsbestimmung des Gefühls stellt nämlich das Gefühl als ein Gegensätzliches auf; als ein solches erweist es

*) p. 108.

sich als unpassend, der Ort für die Religion zu sein. Die Eigenthümlichkeit des religiösen Zustandes besteht grade darin, aus den Gegensätzen herauszuführen und diese überwunden zu haben. Da nun Schl. den Empfindungszustand als einen gegensatzlosen bestimmt hat, so erscheint dieser damit dem Wesen der Religion gemäßer als das Gefühl. Die Stelle, worin das Gefühl in seinem Verhältniß zur Empfindung und Anschauung bestimmt wird lautet: „So beschaffen ist die erste Empfängniß jedes lebendigen und ursprünglichen Momentes in Eurem Leben, welchem Gebiet er auch angehöre, und aus solcher erwächst also auch jede religiöse Erregung. Aber sie ist, wie gesagt, nicht einmal ein Moment. Das Durchdringen des Daseins in diesem unmittelbaren Verein löset sich auf, sobald das Bewußtsein wird, und nun tritt entweder lebendig und immer heller die Anschauung vor Euch hin oder es arbeitet sich das Gefühl aus Euerm Innern hervor und nimmt verbreitend Euer ganzes Wesen ein. Und, wenn sich erst als eines von beiden, als Anschauung oder Gefühl, Euer Bewußtsein festgestellt hat, dann bleibt Euch, falls Ihr nicht ganz in dieser Trennung befangen das wahre Bewußtsein Eures Lebens im Einzelnen verloren habt, nichts Anderes übrig als das Wissen um die ursprüngliche Einheit beider Getrennten, um ihr gleiches Hervorgehen aus dem Grundverhältniß Eures Daseins." *) — „Wie es sich nun auf der einen Seite mit der Anschauung und dem Gefühl verhält, so auch auf der andern mit dem Wissen, als jene beiden unter sich begreifend und mit dem Handeln. Denn dies sind die Gegensätze,

*) p. 74.

durch deren beständiges Spiel und wechselseitige Erregung Euer Leben sich in der Zeit ausdehnt und Haltung gewinnt. Nämlich eins von beiden ist immer schon von Anfang an Euer Einswerdenwollen mit dem Universum durch einen Gegenstand, entweder überwiegende Gewalt der Gegenstände über Euch, daß sie Euch wollen in den Kreis ihres Daseins hineinziehen, indem sie selbst, gedeihe es Euch nun zur Anschauung oder zum Gefühl, in Euch hineintreten, ein Wissen wird es immer; oder überwiegende Gewalt von Eurer Seite, daß Ihr ihnen Euer Dasein einprägen und Euch in sie einbilden wollt. Denn das ist es doch, was Ihr im engeren Sinne Handeln nennt, Wirken nach Außen. Aber nur als ein erregtes und als ein bestimmtes könnt Ihr Euer Dasein den Dingen mittheilen; also gebt Ihr nur zurück und befestiget und legt nieder in die Welt, was in Euch ist gebildet und gewirkt worden durch jene ursprünglichen Acte des gemeinschaftlichen Seins und ebenso kann auch, was sie in Euch hineinbilden, nur ein solches sein. Daher muß wechselseitig eines das andere erregen und nur im Wechsel von Wissen und Handeln kann Euer Leben bestehen. Denn ein ruhiges Sein, worin eins das andere nicht thätig erregte, sondern beides sich bindend aufhöbe, ein solches wäre nicht Euer Leben, sondern es wäre das, woraus sich dieses entwickelt und worin es wieder verschwindet. *)

Wie hätte Schl. das Gefühl, wenn es die adäquate Form für die Religion sein sollte, bestimmen müssen? Er konnte zum Zwecke dieser Bestimmung passend, wie er es auch gethan, seinen Ausgangspunkt vom Empfindungszu-

*) p. 76.

stande nehmen. Dieser sagt die unmittelbare Einheit des Geistes mit dem Universum aus, eine Einheit, die vor aller Vermittlung, also vor dem Unterschiede des Geistes von den äußeren Dingen liegt. Der Empfindungszustand hört auf, sobald der Geist das Bewußtsein über sich selbst gewinnt. Das Selbstbewußtsein des Geistes ist nämlich nichts Anderes als das Sichunterscheiden von den äußeren Dingen. Das Werden des Geistes zum Selbstbewußtsein beruht auf dem Denken. Allein durch das erwachte Denken gelingt es dem Geiste, sich als sich auf sich selbst beziehendes Innere allem Aeußeren entgegen zu setzen. Der Geist bleibt nun aber bei diesem seinem Gegensatze gegen alles äußere Sein nicht stehen. Er geht in einen doppelten Proceß, in den des Wissens und des Thuns ein, worin er den Gegensatz zu beseitigen sucht. Im Wissen ist er bemüht, die äußeren Gegenstände in sich einzuführen; im Handeln umgekehrt verwirklicht er sich in den Gegenständen. Wissen und Thun drücken also wohl eine Einheit des Geistes mit dem Universum aus; aber sie ist nur eine ganz bestimmte und beschränkte Einheit. In keinem Wissensacte bezieht sich der Geist auf das Universum überhaupt, sondern nur auf einen ganz vereinzelten seiner Gegenstände. In keinem Thun führt sich der Geist in seiner Totalität in das äußere Sein ein, sondern immer nur in einem vereinzelten seiner Zwecke. Giebt es nun keine Form des Geistes, worin der Geist sich in Einheit mit dem Universum als solchem zu setzen vermag, worin er durch sich selbst denjenigen Zustand reproducirt, in welchem er sich befand, ehe er sich selbst gefunden und ergriffen hatte? Es giebt eine solche Form, und eben sie ist das Gefühl. Das Gefühl hat mit dem Wissen und Thun dies gemein, Einheit

zwischen Geist und Universum zu sein; aber die Einheit ist keine bestimmte, sondern die allgemeine Einheit; sie enthält nämlich nicht das specificirte, sondern das totale Universum, nicht den specificirten, sondern den totalen Geist. Das Gefühl setzt sich für seine Realität das Wissen und Thun voraus. Es entnimmt aus diesen beiden Gebieten seinen Stoff. Zunächst ist damit sein Inhalt ein bestimmtes Gegenständliches. Aber seine Eigenthümlichkeit, da es keine vergegenständlichende, sondern unmittelbare Form ist, besteht grade darin, das Gegenständliche seiner Bestimmtheit zu entkleiden und es zur absoluten Allgemeinheit zu erweitern. Das Gefühl ist hiermit in Weise der Geistigkeit das, was ungeistig die Empfindung ist. Es ist die durch den Geist reproducirte, die Geist gewordene Empfindung. Das Gefühl schließt mithin in seinem Begriffe den geistigen Charakter des Wissens mit der Unmittelbarkeit und bestimmungslosen Allgemeinheit der Empfindung zusammen. — So hätte Schl. das Gefühl, was religiöses Organ sein soll, bestimmen müssen. So hat er es auch in seiner Dialektik und Dogmatik bestimmt. Er nennt es in der Dialektik ausdrücklich die Indifferenz des Wissens und Wollens (Thuns). Nimmermehr kann das *religiöse* Gefühl, wie ihm diese Stellung in der zuletzt angeführten Stelle angewiesen wird, den Gegensatz zur Anschauung bilden. Den Gegensatz zur Anschauung bildet das denkende, freie Selbstbewußtsein. Das Gefühl ist vielmehr die höhere Einheit, worin das abstrakte Selbstbewußtsein und die Anschauung ihre Gegensätzlichkeit aufgegeben und sich wieder zur absoluten Innigkeit zusammengeschlossen haben. Also der Mangel der Gefühlstheorie in den Reden besteht darin, das Gefühl theils gegensätzlich

aufgefaßt und, wo dies nicht der Fall ist, es häufig mit der Empfindung identificirt und verwechselt zu haben. Solche Verwechselung hätte Schleiermachern gar nicht begegnen können, wenn er schon in den Reden die Gottheit, wie in der Dialektik und Dogmatik, als das über die Welt hinausliegende allgemeine unterschiedslose Sein gedacht hätte. Zu einer so gedachten Gottheit hat die Empfindung schlechterdings keine Beziehung mehr. Denn immer bezieht sich die Empfindung zunächst auf ein vereinzeltes Sinnliche und nur mittelst dieses oder in diesem auf das Allgemeine. Also das Allgemeine, zu dem die Empfindung Zutritt hat, hat die Vereinzelung und Bestimmtheit, die Unterschiedenheit noch nicht abgelegt, sondern diese gehört noch zu seinem eigenen Begriffe. Dies Allgemeine und die damit identische Gottheit ist deshalb das Universum. Für die Erkenntniß, warum das Gefühl, wenn die Gottheit mit dem Universum identisch ist, noch nicht das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit sein könne, verweisen wir auf die oben gegebene ausführliche Exposition, wonach die Gottheit als Welteinheit und das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl zwei durchaus unverträgliche Begriffe sind.

Nach diesem Excurs in Schleiermachers Dialektik und Dogmatik fahren wir in der rein dogmatischen Entwicklung weiter fort.

Begriff der Kirche und das Verhältniß der Kirchen zu einander.

Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl ist keine zufällige Bestimmtheit des menschlichen Wesens d. h. keine solche,

die vorhanden sein kann oder auch nicht, sondern ein wesentliches Element der menschlichen Natur. Als solches ist es dem Keime und der Anlage nach in jedem Subjekte enthalten. Mögen sich die Individuen durch angeborne Bestimmtheiten von einander noch so sehr unterscheiden, in ihm sind sie eins; es ist die durch keine Verschiedenheit getrübte, alle identisch durchziehende Substanz. — Was so als innere Anlage ein unbewußtes Gemeinsame aller Individuen ist, das kann vermöge der zur Natur des Menschen gehörigen Verbindung des Gattungsbewußtseins mit dem persönlichen Selbstbewußtsein auch ein bewußtes Gemeinsame werden. Der Mensch vermag als Einzelwesen sich zugleich wesentlich die Menschheit, seine Gattung, zu vergegenständlichen, sich alle Bestimmtheiten, die der letzteren zukommen, zum Bewußtsein zu bringen und in sich Leben werden zu lassen. Grade durch dies absolute Ineinandersein von Gattung und Einzelwesen unterscheidet sich das menschliche Subjekt vom thierischen Einzelwesen; diesem ist die Vergegenständlichung seiner Gattung versagt, es stellt in seinem Dasein nur eine Bestimmtheit seiner Gattung, der existirenden Allgemeinheit, dar. — Wie das in der menschlichen Natur innerlich Angelegte durch das über die Grenzen des persönlichen Selbstbewußtseins übergreifende Gattungsbewußtsein ein bewußtes Gemeinsame werden kann, so wird es ein wirkliches Gemeinsame durch die Fähigkeit des Menschen, mit seinem Innern herauszutreten, zu offenbaren, was in ihm liegt. Ehe eine wesentliche Bestimmtheit das Bewußtsein Aller erfüllt, ist sie zunächst von einem Einzelnen oder auch von einigen Einzelnen zugleich gewußt. Zum bewußten Gemeinbesitz wird sie dadurch, daß der Einzelne

sich mittheilt, sich mit seinem Innern an Andere heranbringt. Die vollkommenste Weise und Form der Mittheilung ist das ausgesprochene lebendige Wort oder die Rede. Die Rede wird gehört, aufgenommen und nun von den Aufnehmenden das nachgebildet, was von dem Sichäußernden vorgebildet war.

Dadurch daß das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, welches in Einem oder Einigen aufgegangen und von diesen zur klaren, dem gegenständlichen Bewußtsein angehörigen Vorstellung gebracht ist, durch Mittheilung an Andere herangebracht und von diesen aufgenommen und nachgebildet wird, entsteht eine Gemeinschaft des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls. So ohne Weiteres ist diese Gemeinschaft noch nicht Kirche; Kirche ist sie erst dann, wenn sie den Charakter der Begrenztheit d. h. der Unterschiedenheit von andern Gemeinschaften des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls angenommen hat.

Zunächst nämlich können, ja müssen wir uns die Gemeinschaft des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls unbegrenzt denken. Es giebt wohl eine Verschiedenheit des nicht mehr nur möglichen, sondern wirklichen schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls in den Einzelnen; aber dieselbe ist nicht so markirt, daß durch sie begrenzende und ausschließende Verhältnisse der Einen gegen die Anderen herbeigeführt würden. Die Verschiedenheit der Individuen hinsichtlich ihrer frommen Gemüthszustände kann als eine doppelte gedacht werden. Die Individuen sind einmal darin unterschieden, daß das Gottesbewußtsein oder das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl in den einen ein größeres Uebergewicht als in andern über das sinnliche Selbstbewußtsein erlangt hat. Aber dieser Un-

terschied bewirkt, da er ein rein quantitativer ist, keine absolute Scheidewand. Die Individuen bilden nach ihm eine Stufenleiter, deren niedrigste und höchste Stufe durch viele Mittelstufen verbunden sind und deshalb die Härte ihres Gegensatzes gegen einander verlieren. Nicht unmittelbar werden sich die, aus deren sinnlichem Selbstbewußtsein sich eben erst das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl hervorgerungen hat, an diejenigen anreihen, in denen dasselbe bereits die Kraft gewonnen, daß es sich fast jeden Moment des sinnlichen Bewußtseins zu unterwerfen vermag. Sondern diese äußersten Grenzpunkte werden durch Individuen, in denen das Gottesbewußtsein eine höhere und immer höhere Kraft gewonnen, ausgefüllt sein. Eine zweite Verschiedenheit der Individuen hinsichtlich ihrer frommen Gemüthszustände besteht darin, daß sich in den einen das Gottesbewußtsein leichter mit dieser, in den andern leichter mit einer andern Seite des sinnlichen Selbstbewußtseins einigt. Unterscheiden wir in dem sinnlichen Selbstbewußtsein die Seite der (Zwecke bildenden und verwirklichenden) Selbstthätigkeit von der Seite des (durch die Einwirkung äußerer Gegenstände entstandenen) Leidens, so wird es einige Individuen geben, welche die Beziehung auf Gott leichter im Thun, andere, welche sie leichter im Leiden gewinnen. Aber so groß wird dieser Unterschied nicht sein können, daß sich die Einen in ihrem Thun, die Andern in ihrem Leiden gar nicht auf Gott zu beziehen vermöchten. Ueberdies werden zwischen den entgegengesetzten Polen solche Individuen die Mitte bilden, die im Thun und Leiden gleich sehr sich zu Gott zu erheben vermögen. Mithin ist auch dieser Unterschied der Individuen ein mehr fließender und sich verwischender, kein

so scharf gezeichneter, daß durch ihn ausschließende fromme Gemeinschaften oder Kirchen zu Stande kommen könnten.

„Sehen wir aber auf den wirklichen Zustand der Menschen, so ergeben sich doch auch feststehende Verhältnisse in dieser fließenden und eben deshalb streng genommen unbegrenzten Gemeinschaft. Zuerst nämlich, sobald die menschliche Entwicklung bis zu einem auch nur einigermaßen geregelten Hausstand gediehen ist, wird auch jede Familie in ihrem Innern eine solche Gemeinschaft des frommen Selbstbewußtseins aufrichten, die aber eine nach Außen hin bestimmt begrenzte ist, indem die Familienglieder theils durch eine bestimmte Zusammengehörigkeit und Verwandtschaft auf eine eigenthümliche Weise verbunden sind, theils auch durch die Gleichheit der Veranlassungen, an welche sich die religiösen Erregungen knüpfen, so daß Fremde nur einen zufälligen und vorübergehenden, also auch einen sehr ungleichen Theil daran haben können. — Nun aber finden wir auch die Familien nicht vereinzelt, sondern Massenweise auch in bestimmt begrenzten Verbindungen stehend durch gemeinsame Sprache und Sitten, wissend oder ahnend eine nähere gemeinsame Herkunft. Und so schließt sich denn auch die religiöse Gemeinschaft ab unter ihnen theils unter der Form der vorherrschenden Gleichheit der einzelnen Familien selbst, theils so, daß eine vorzüglich für fromme Erregungen geweckte als die überwiegend selbstthätige vorherrscht, und die übrigen ihr als gleichsam fast Unmündige nur ihre Empfänglichkeit darbieten, wie dies im Gebiet eines jeden erblichen Priesterthums der Fall ist. Jede solche relativ abgeschlossene fromme Gemeinschaft, welche einen innerhalb bestimmter Grenzen sich immer

erneuernden Umlauf des frommen Selbstbewußtseins und eine innerhalb derselben geordnete und gegliederte Fortpflanzung der frommen Erregungen bildet, so daß irgendwie zu bestimmter Anerkennung gebracht werden kann, welcher Einzelne dazu gehört und welcher nicht, bezeichnen wir durch den Ausdruck Kirche."*)

Das Verhältniß der einzelnen frommen Gemeinschaften oder der Kirchen unter einander bestimmt Schleiermacher in doppelter Weise. Dieselben verhalten sich zu einander theils als Entwicklungsstufen d. h. sie sind einander über- und untergeordnet, theils als Gattungen oder Arten, d. h. sie sind einander beigeordnet. Die erstere Unterschiedenheit betrifft keinesweges nur die Gestaltung oder gar den Umfang der Gemeinschaft sondern auch die Beschaffenheit der ihr zum Grunde liegenden frommen Gemüthszustände selbst, je nachdem diese sich im bewußten Gegensatz gegen die Bewegungen des sinnlichen Selbstbewußtseins zur Klarheit herausarbeiten oder nicht. Diejenigen Gemeinschaften werden die niedrigste Stufe einnehmen, deren schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl sich nur auf einen einzelnen sinnlichen Gegenstand, als auf die Gottheit, bezieht, diejenigen eine höhere, deren Gottheit der Welt, wie diese wesentlich Einheit und ein Ganzes ist, gleichkommt, dagegen die die höchste, deren Abhängigkeitsgefühl auf ein von der Welt specifisch unterschiedenes, dabei aber an Allgemeinheit der Welt keineswegs nachstehendes göttliche Wesen geht. Die zweite oder die Artunterschiedenheit ist die innere Unterschiedenheit solcher frommen

*) Dogmat. §. 6, 4.

Gemeinschaften, die auf einer und derselben Stufe stehen, unter eine und dieselbe höhere allgemeine Gattung fallen. Indischer und hellenischer Polytheismus z. B. gehören dieser Form des Unterschiedes an. Die höchste Stufe scheint in keine Arten zerfallen zu dürfen, wenn nicht die absolute Würde des Christenthums verloren gehen soll. Dem Absoluten darf ja kein Anderes beigeordnet sein; in seinem Wesen liegt die Einzigkeit und Alleinigkeit. Indessen selbst dann, wenn mehrere Gattungen der Frömmigkeit mit ihm dieselbe Stufe einnehmen, kann immer noch das Christenthum vollkommner als irgend eine von ihnen sein. Es ist recht gut möglich, wie ja die animalische Welt davon die Bestätigung giebt, daß die einer und derselben allgemeinen Gattung angehörigen Arten, ohne ihre Gattungsgrenze irgendwie zu überschreiten, unter sich wieder kleinere Entwicklungsstufen bilden. Mag nun das Christenthum bald mehr als Artbestimmtheit bald mehr als höhere Entwicklungsstufe von den übrigen frommen Gemeinschaften unterschieden werden, immer liegt in dem einen wie in dem andern Unterschiede ausgesprochen, daß die übrigen Gemeinschaften kein absolut Unwahres und Falsches enthalten können, sondern neben dem Unwahren auch Wahrheit einschließen müssen. Ueberhaupt, es giebt keinen reinen Irrthum, sondern aller Irthum haftet nur an einem Wahren.

Schleiermacher bringt die geschichtlich aufgetretenen frommen Gemeinschaften unter drei Entwicklungsstufen. Die niedrigste bildet der Fetischismus oder Götzendienst, die mittlere der Polytheismus, die höchste der Monotheismus. Der eigentliche Götzendienst gründet sich in einer den niedrigsten Zustand des Menschen bezeichnenden Verworrenheit des

Selbstbewußtseins, in welchem das Höhere und Niedere so wenig unterschieden werden, daß das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit als von einem einzelnen sinnlich aufzufassenden Gegenstand herrührend reflektirt wird. Die eigentliche, über die Stufe des Götzendienstes völlig hinausliegende Vielgötterei ist da, wo die lokalen Beziehungen ganz zurücktreten und die Götter, geistig bestimmt, eine gegliederte zusammengehörige Vielheit bilden, welche als eine Allheit, wenn auch nicht nachgewiesen, doch vorausgesetzt und angestrebt wird. Je mehr ein jedes einzelnes dieser Wesen auf das ganze System derselben und dieses wiederum auf alles ins Bewußtsein aufgenommene Sein bezogen wird, um desto bestimmter wird auch die Abhängigkeit alles Endlichen nur nicht von Einem Höchsten, sondern von dieser höchsten Gesammtheit in dem fromm erregten Selbstbewußtsein ausgesagt. In diesem Zustande des frommen Glaubens kann es nicht fehlen, daß nicht hie und da hinter der Vielheit höherer Wesen die Einheit Eines Höchsten sollte geahnt werden und dann ist auch die Vielgötterei schon im Verschwinden und der Weg zum Monotheismus ist geebnet. Der Polytheismus bezeugt noch, indem die fromme Erregbarkeit sich mit verschiedenen Affectionen des sinnlichen Selbstbewußtseins einigt, ein solches Vorherrschen dieser Verschiedenheit der Zustände, daß das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit noch nicht in seiner vollen Einheit und Indifferenz gegen alles im sinnlichen Selbstbewußtsein Setzbare auftreten kann, sondern eine Mehrheit gesetzt wird, von der es ausgehe. Ist das höhere Selbstbewußtsein in seiner Differenz von dem sinnlichen gänzlich entwickelt, so sind wir uns unserer, insofern wir überhaupt sinnlich afficirbar sind

d. h. sofern wir Bestandtheile der Welt sind, also insofern wir diese ganz in unser Selbstbewußtsein aufnehmen und es zum allgemeinen Endlichkeitsbewußtsein erweitern, als schlechthin abhängig bewußt. Dies Selbstbewußtsein kann nur im Monotheismus dargestellt werden. Die verschiedenen Arten also, dasjenige außer uns, worauf das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl sich bezieht, (die Gottheit) vorzustellen, hangen zusammen theils mit der verschiedenen Ausdehnbarkeit des Selbstbewußtseins, indem, so lange der Mensch sich nur noch mit einem kleinen Theil des endlichen Seins identificirt, sein Gott noch ein Fetisch sein wird, theils auch mit der Klarheit der Unterscheidung des höheren Selbstbewußtseins vom niederen. Nur, wenn sich das fromme Bewußtsein so ohne Unterschied mit allen Zuständen des sinnlichen Selbstbewußtseins vereinbar, aber auch so bestimmt von diesem geschieden ausprägt, daß in den frommen Erregungen selbst keine Differenz stärker hervortritt, als die des freudigen oder niederschlagenden Tons,*) dann erst hat der Mensch die beiden niederen Stufen glücklich überschritten und kann sein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl auf Ein höchstes Wesen beziehen.

Auf dieser höchsten Stufe, der des Monotheismus, zeigt uns die Geschichte drei große Gemeinschaften, die jüdische, die muhamedanische und die christliche. Das Judenthum zeigt durch die Beschränkung der Liebe des Jehovah auf den Abrahamischen Stamm noch eine Verwandtschaft mit dem Fetischismus und die vielen Schwankungen nach der Seite des Götzendienstes hin beweisen, daß während der politischen Blüthe des Volkes der monotheistische Glaube noch nicht festgewurzelt war und sich erst seit dem babylonischen Exil

*) cf. oben p. 30.

rein und vollständig entwickelt hat. Der Islam auf der andern Seite verräth durch seinen leidenschaftlichen Charakter und den starken sinnlichen Gehalt seiner Vorstellungen ohnerachtet des streng gehaltenen Monotheismus doch einen starken Einfluß jener Gewalt des Sinnlichen auf die Ausprägung der frommen Erregungen, welche sonst den Menschen auf der Stufe der Vielgötterei festhält. Das Christenthum stellt sich daher schon deshalb, weil es sich von beiden Ausweichungen frei hält, über jene beiden Formen und behauptet sich als die reinste in der Geschichte hervorgetretene Gestaltung des Monotheismus. So bürgt schon diese Vergleichung mit seines Gleichen dafür, daß das Christenthum in der That die vollkommenste unter den am meisten entwickelten Religionsformen ist.

Schl. hat das Gefühl, daß dieser negative Unterschied des Christenthums von den andern monotheistischen Glaubensweisen nicht ausreiche. Er geht deswegen daran, das Christenthum von denselben auch positiv zu unterscheiden. In dieser positiven Unterscheidung treten sich namentlich Christenthum und Muhamedanismus schroff gegenüber; das Judenthum hingegen, was eben mehr als der Muhamedanismus dem Christenthum entgegengesetzt wurde, wird diesem letzteren wieder näher geführt. Während sich nämlich Christenthum und Muhamedanismus als specifisch unterschiedene und entgegengesetzte ergeben, zeigt sich, daß der Unterschied des Christenthums vom Judenthum ein rein quantitativer, dem Mehr und Minder angehöriger, ist. — Der neue Unterschied, den Schl. einführt, ist der von teleologischer und ästhetischer Frömmigkeit. Die Frömmigkeit, welche die Basis des Christenthums bildet, soll eine teleologische, die welche

die Basis des Muhamedanismus bildet, eine ästhetische Richtung haben. Die dem Judenthum zum Grunde liegende Frömmigkeit hat auch einen teleologischen Charakter, der nur nicht so rein und so entwickelt als der christliche hervortritt. Es fragt sich also, welche Frömmigkeit eine teleologische und welche eine ästhetische zu nennen sei. Wir haben erkannt, daß das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl stets mit dem sinnlichen Selbstbewußtsein verbunden auftreten, d. h. von einem bestimmten Momente sinnlichen Selbstbewußtseins ausgehen müsse. Dieser bestimmte Moment kann ein gedoppelter, entweder ein bestimmtes Thun oder ein bestimmtes Leiden sein. Er ist das letztere, wenn die äußeren Gegenstände auf das Selbstbewußtsein eingewirkt und darin eine bestimmte Affection hervorgerufen haben, das erstere, wenn das Selbstbewußtsein aus und durch sich einen bestimmten Zweck gesetzt hat und diesen der Außenwelt einzuverleiben bemüht ist. Die teleologische und ästhetische Frömmigkeit sind nun zuerst darin unterschieden, daß sie von einer verschiedenen Seite des sinnlichen Selbstbewußtseins anheben. Die teleologische Frömmigkeit geht von einem bestimmten Leiden, die ästhetische von einem bestimmten Thun aus. Wie der Anfang, so ist auch der End- und Schlußpunkt bei beiden ein verschiedener. Der Schlußpunkt einer jeden ist das gerade Gegentheil ihres Anfangspunktes. Die teleologische Frömmigkeit endet, sobald sich an das Leiden das Gottesbewußtsein oder das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl angeschlossen hat, in einem Thun, welches das Gottesbewußtsein zu seinem Impulse hat; die ästhetische Frömmigkeit hingegen schließt sich, sobald sich mit dem Thun das Gottesbewußtsein oder das schlechthinige Abhän-

gigkeitsgefühl verknüpft hat, in einem Leiden ab, kommt nur in diesem zur Ruhe. Alles Leiden, womit die teleologische Frömmigkeit beginnt, erweist sich durch das Medium des Gottesbewußtseins hindurch nur als die äußere Veranlassung zu einem wahrhaft göttlichen, d. h. einem durch den Drang des Gottesbewußtseins hervorgerufenen und auch ausschließlich die allgemeine Realisirung des Gottesbewußtseins bezweckenden Thun. Umgekehrt erweist sich jeder Thätigkeitszustand, womit die ästhetische Frömmigkeit beginnt, durch die Vermittlung des Gottesbewußtseins nur als ein durch eine fremde Thätigkeit gewirktes Resultat, als ein Produkt, welches nicht dem Thun des frommen Subjekts angehört, sondern vielmehr in dem Subjekte durch das nach einem allgemeinen Nothwendigkeitsgesetze sich vollziehende Zusammenwirken aller Außendinge zu Stande kommt. Wir wenden uns näher an das Christenthum und den Muhamedanismus, um hier beide Arten der Frömmigkeit bestimmt aufzuweisen. Alle Einwirkungen von Außen, mögen sie von den natürlichen Dingen oder von andern geistigen Subjekten herkommen, sollen dem Christen die gegebenen Veranlassungen sein, daran in sich das Gottesbewußtsein zum Leben zu bringen. Ist dies geschehen, so soll er sich nun nicht der Muße und Ruhe ergeben, sondern Thaten beschließen und ausführen, welche, das Gottesbewußtsein zu ihrem lebendigen Impulse habend, die Fortpflanzung desselben in Andere, die Gründung eines allgemeinen Gottesreiches bezwecken. Die Idee des Reiches Gottes bildet den Mittelpunkt des Christenthums. Bürger dieses Reiches ist nur der, welcher thätig ist, insbesondere dahin wirkt, daß durch das Band des Gottesbewußtseins Alle immer enger zusam-

mengeschlossen werden und aus dem allgemeinen Bunde das sich ausscheide, wodurch Hemmung und Störung des höheren Lebens herbeigeführt wird. — Im Judenthum, wenn es gleich die leidentlichen Zustände auf die thätigen mehr in der Form von göttlichen Strafen und Belohnungen bezieht, als unter der von Aufforderungen und Bildungsmitteln, ist doch die vorherrschende Form des Gottesbewußtseins die des gebietenden Willens und es wendet sich also nothwendig, auch wenn es von leidentlichen Zuständen ausgeht, den thätigen zu. — Der Muhamedanismus hat bekanntlich einen bestimmt und scharf ausgeprägten fatalistischen Charakter. Die Gottheit ist die Alles bestimmende, Alles unter sich gebunden haltende allgemeine Nothwendigkeit. Das Subjekt weiß in seiner Erhebung zur Gottheit, daß sein Thun in Wahrheit nicht auf freier Entschließung, sondern auf der Anordnung und Macht der Gottheit beruhe. Alles Thun und Geschehen ist Wirkung der Gottheit, das Subjekt also nichts Anderes als der passive Ort, an dem ein göttlich bestimmtes Handeln zu Stande kommt. Mithin verkehrt sich hier, wie es die ästhetische Frömmigkeit fordert, durch das Medium des Gottesbewußtseins alles Thun in Leiden, jede freie Handlung in eine von der Gottheit ausgehende oder durch sie veranstaltete Wirkung. — Den Unterschied beider Arten der Frömmigkeit können wir kurz so bestimmen, daß in der teleologischen das Leiden dem Thun, in der ästhetischen das Thun dem Leiden untergeordnet ist. Hierfür drückt sich Schl. in seinem an die Spitze gestellten Hauptsatze auch so aus, daß die eine das Natürliche in den menschlichen Zuständen dem Sittlichen, die andere das Sittliche dem Natürlichen unterordne. Der Be-

griff des Sittlichen, der eigentlich nur ein ganz bestimmtes Thun ausdrückt, ist hier mit dem Thun überhaupt identificirt, und das Leiden, welches eigentlich nur, wiefern es durch natürliche Dinge hervorgerufen wird, ein Natürliches genannt werden kann, nicht ebenso wiefern durch geistige Subjekte, ist wohl deswegen dem Natürlichen überhaupt gleichgesetzt, weil es im Allgemeinen auch grade so wie in der bestimmten Form des natürlichen Leidens stets von Außen hervorgerufen wird. Was die Namen beider Arten der Frömmigkeit betrifft, so heißt die eine die teleologische deswegen, „weil die vorherrschende Beziehung auf die sittliche Aufgabe den Grundtypus der frommen Gemüthszustände bildet."*) Alle Sittlichkeit, überhaupt alles Thun schließt einen τέλος, Zweck, in sich und ist nichts Anderes als dessen Vollführung. In der ästhetischen Frömmigkeit wird jeder Thätigkeitszustand „als das Ergebniß der vom höchsten Wesen geordneten Einwirkungen aller Dinge auf das Subjekt gesetzt, in den erhebenden sonach als Zusammenstimmung d. h. als Schönheit des einzelnen Lebens, in den unangenehmen oder demüthigenden als Mißstimmung oder Häßlichkeit."**)

Schleiermacher hat das Christenthum nun wohl positiv bestimmt; aber offenbar ist diese Bestimmung noch sehr allgemein und darum noch unbestimmt. Der Begriff der teleologischen Frömmigkeit drückt keine individuelle, sondern nur eine Gattungs- und Artbestimmtheit aus. Schleiermacher selber subsumirt unter denselben außer Christen- und Judenthum auch den hellenischen Polytheismus. Von diesem letzteren unterscheidet sich das Christenthum nicht durch

*) Dogmat. §. 9, 1. **) ib.

die bestimmte Art der Frömmigkeit, sondern allein durch seinen monotheistischen Charakter. Schl. stellt sich nun, unstreitig die Unbestimmtheit der letzteren Unterscheidung fühlend, die Aufgabe, die bestimmte Eigenthümlichkeit, die Individualität des Christenthums auszumitteln und festzusetzen. Er spricht sich zunächst ganz allgemein darüber aus, was unter Eigenthümlichkeit und Individualität zu verstehen sei, worauf es bei derselben ankomme. Die Eigenthümlichkeit ist im Allgemeinen diejenige Bestimmtheit, wodurch sich ein Etwas von andern Etwas, mit denen es die gleiche Gattung theilt, unterscheidet. Vor Allem aber fragt sich hier, in welchem Verhältnisse diese unterscheidende Bestimmtheit zu der Gattung oder dem Gemeinsamen stehe. Besteht die Bestimmtheit außer und neben dem Gemeinsamen oder ist sie in dies letztere völlig und allseitig aufgenommen? Um die Gattung rein zu erhalten, könnte man geneigt sein, das Erste zu behaupten. Sehen wir, wie sich für diesen Fall das Christenthum ausnehmen wird. Das Christenthum hat mit Judenthum und Muhamedanismus dies gemein, daß es eine monotheistische Glaubensweise ist. Dies bedeutet, daß sich durch alle drei Glaubensweisen ein identisches Gottesbewußtsein, als die gemeinsame Gattung, hindurchzieht. Folglich scheint im Christenthum seine unterscheidende Bestimmtheit außerhalb des Gottesbewußtseins liegen zu müssen. Jedoch würde für diesen Fall die specifische Würde des Erlösers verloren gehen. Unmöglich kann derjenige Erlöser sein, welcher in keiner Beziehung zum Gottesbewußtsein steht. „Wenn, bemerkt Schl., der Glaube an Christum ohne Einfluß wäre auf das ohne denselben und vor ihm schon vorhandene Gottesbewußtsein und auf die Art, wie es sich mit den sinnlichen Erregungen einigt, so

stände er entweder ganz außerhalb des Gebietes der Frömmigkeit und wäre mithin, da ihm ein anderes gar nicht angewiesen werden kann, nichts, oder Christus wäre wenigstens nur ein einzelner Gegenstand, welcher auch Eindrücke hervorbringt, die sich mit dem Gottesbewußtsein einigen können und auch in diesem Fall wäre von einem Glauben an ihn eigentlich nicht die Rede." *) Nicht also außer und neben dem Gemeinsamen besteht und kann die unterscheidende Bestimmtheit bestehen, sondern sie durchdringt dasselbe ebensosehr als sie von ihm durchdrungen wird. Daß die Eigenthümlichkeit wirklich die gegenseitige Durchdringung des Bestimmten und Allgemeinen sei, wird uns mehr klar werden, wenn wir uns in ein anderes Gebiet hinüberwenden. Wer z. B. ist ein eigenthümlicher Mensch? Man darf nicht sagen, daß die Bestimmtheiten, nach denen sich der Einzelne von Andern unterscheidet, in ihm gleichsam einen aparten Ort einnehmen und einen andern Ort in ihm die Menschheit; sondern beide Seiten durchdringen sich in ihm, er ist die Menschheit nur unter dem Charakter der Bestimmtheit und in seiner unterscheidenden Bestimmtheit hört er nicht auf, der Mensch überhaupt zu sein. Der einzelne Mensch trägt alle wesentlichen Seiten, Bestimmungen und Elemente der Menschheit in einer ganz bestimmten Mischung, unter einem bestimmten Colorite in sich; die Totalität der Seiten ist in ihm übergossen und durchzogen von einer charakteristischen Beziehung und Bestimmtheit. Der einzelne Mensch ist die Menschheit oder das Ganze so, wie sich dasselbe unter einen bestimmten Brennpunkt gesammelt und zusammen-

*) Dogmat. §. 10, 2.

gezogen hat. Also was ist die Eigenthümlichkeit? Offenbar die von einer bestimmten Beziehung allseitig durchzogene, unter eine charakteristische und ausschließende Bestimmtheit gestellte Totalität. Niemals ist die Eigenthümlichkeit eine Bestimmtheit innerhalb der Totalität und Allgemeinheit, so daß sie sich diese wesentlich noch gegenüber hätte, sondern stets die Totalität selbst unter einem besonderen Gesichtspunkte. — Das Christenthum, um hierauf die Anwendung zu machen, theilt mit den andern monotheistischen Religionen das gleiche Gottesbewußtsein und dessen Verhältniß zum sinnlichen Selbstbewußtsein; es ist in allen drei Glaubeusweisen ganz dasselbe gesetzt. Dennoch ist in jeder Alles auf andere Weise. „In jeder eigenthümlichen Glaubensweise haftet das an und für sich überall auf derselben Stufe gleiche Gottesbewußtsein an irgend einer Beziehung des Selbstbewußtseins auf so vorzügliche Weise, daß es sich mit allen andern Bestimmtheiten des Selbstbewußtseins nur vermittelst jener einigen kann, so daß dieser Beziehung alle andern untergeordnet sind und sie allen andern ihre Farbe und ihren Ton mittheilt." „Das Individualisirte ist in einer jeden Religion nicht etwa nur hier und da, sondern, wenn gleich hier mehr dort weniger hervortretend, doch immer genau genommen überall." Also „in jeder wirklich eigenthümlichen frommen Gemeinschaft muß das Selbstbewußtsein selbst ein anders bestimmtes sein, indem nur unter dieser Bedingung auch alle frommen Erregungen anders können bestimmt sein."

Um die Eigenthümlichkeit einer Glaubensgemeinschaft auszumitteln, kommt es also darauf an, die die Totalität durchströmende, die allgemeine Bestimmtheit auszumitteln.

„Das Auffinden dieses Unterscheidenden in einem eigenthümlichen Dasein ist eine Aufgabe, welche in Worten und Sätzen nie vollkommen, sondern nur durch Annäherung kann gelöst werden.“ Schleiermacher giebt einen Weg an, wie man die innere Eigenthümlichkeit einer Glaubensweise am sichersten auffindet. „Man wird, sagt er, das Eigenthümliche am wenigsten verfehlen, wenn man sich an das mit der Grundthatsache am genauesten Zusammenhangende auch vorzüglich hält.“ Die innere Einheit und Bestimmtheit steht im innigsten Zusammenhange mit der äußeren Einheit. „Je weniger die äußere Einheit bestimmt nachgewiesen werden kann, um desto schwankender ist auch die innere. Am innigsten muß auch in der vollkommensten Gestaltung die innere Eigenthümlichkeit mit dem verbunden sein, wodurch die äußere Einheit geschichtlich begründet wird. Christliche Frömmigkeit kann nicht irgendwo gleichsam von selbst entstehen ganz außerhalb alles geschichtlichen Zusammenhangs mit dem von Christo ausgegangenen Impuls.“ *) Also auf Christus muß zum Zwecke der Bestimmung der inneren Eigenthümlichkeit des Christenthums zurückgegangen werden.

Begriff der christlichen Kirche.

Den Mittelpunkt des Christenthums oder diejenige allgemeine Bestimmtheit, die seine Totalität allseitig durchdringt, mehr oder weniger alle seine frommen Momente miterfüllt, ist die Idee der Erlösung. Die Erlösung drückt ein Ge-

*) cf. über den Begriff der Eigenthümlichkeit: Dogmat. §. 10.

doppeltes aus, ein Erlöstwerden und ein Erlösen. a) Von einem Erlöstwerden kann nur in Beziehung auf denjenigen gesprochen werden, der sich in einem Zustande der Gebundenheit befindet. Das, was in dem Subjekte gebunden ist und der Erlösung bedarf, kann nur das Gottesbewußtsein sein. Gebunden ist das Gottesbewußtsein dann, wenn es ihm an der freien Lebendigkeit und Kraft fehlt, die Herrschaft über das sinnliche Selbstbewußtsein zu gewinnen. Im gebundenen Zustande ist im Gegentheil das sinnliche Selbstbewußtsein das Herrschende und jeden Moment Bestimmende; also das bildet den Gesetzgeber und Regenten, was eigentlich das Unterworfene sein sollte. Die absolute Unterwürfigkeit des sinnlichen und die absolute Herrschaft des Gottesbewußtseins liegt im Begriffe des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls ausgesprochen. Die dem Subjekte zu Theil werdende Erlösung ist mithin nichts Anderes als, positiv, das beginnende und mehr und mehr sich fortsetzende Frei- und Kräftigwerden des Gottesbewußtseins, negativ, das allmählige Verschwinden der Stärke des sinnlichen Selbstbewußtseins. Die vollbrachte Erlösung bezeichnet das völlige Verschwundensein jeder Kraft des sinnlichen Selbstbewußtseins dem Gottesbewußtsein gegenüber, das wieder zur ungehemmten Freiheit und Allgewalt gelangte Gottesbewußtsein. Nur aber eine G e b u n d e n h e i t des Gottesbewußtseins ist der Zustand des Subjekts vor der Erlösung, kein völliges Nichtsein, kein Verlorengegangensein desselben. Das was erlöst werden soll, muß mindestens noch existiren. Ein Subjekt, aus dem das Gottesbewußtsein gänzlich gewichen wäre, würde zwar im höchsten Grade erlösungsbedürftig, aber keineswegs mehr erlösungsfähig sein. Erlösungsfähig ist

nur ein solches, was wesentlich noch ein zu Erlösendes, also noch ein Gottesbewußtsein besitzt. Umgekehrt darf das Gottesbewußtsein in dem Subjekte vor der Erlösung nicht mit solcher Energie ausgerüstet gesetzt sein, daß es selbst sich wieder aufrichten und zur absoluten Herrschaft bringen könnte. Ein solches Gottesbewußtsein würde zwar im höchsten Grade der Erlösung fähig, aber keinesweges mehr ihrer bedürftig sein. Das bedarf nicht fremder Hülfe, was selber sich zu helfen vermag. Also der Zustand des Subjekts vor der Erlösung ist der Zustand der Erlösungsbedürftigkeit, welche die Fähigkeit und der der Erlösungsfähigkeit, welche die Bedürftigkeit nicht ausschließt. Die Erlösung ist b) ein Erlösen. Wie sie sich ein der Erlösung bedürftiges und zugleich fähiges Subjekt, ebenso setzt sie sich ein mit der erlösenden Kraft ausgerüstetes Subjekt voraus. Wie muß das erlösende Subjekt beschaffen sein? Offenbar muß in ihm, wenn durch es eine absolute Kräftigkeit des Gottesbewußtseins in Anderen zu Stande kommen soll, eine absolute Kräftigkeit und Herrschaft des Gottesbewußtseins und dagegen eine vollkommne Unterwürfigkeit des sinnlichen Selbstbewußtseins unter dasselbe gesetzt sein. Das Subjekt kann nur soviel hervorrufen, als es selber ist; der Umfang der Wirkung kann nie größer als der der Ursache sein.

Durch ein Doppeltes nun unterscheidet sich das Christenthum von allen andern frommen Gemeinschaften der höchsten Stufe. Einmal daß in ihm die Unfähigkeit und die Erlösung nicht etwa nur ein einzelnes religiöses Element ist wie mehrere andere auch, sondern daß alle anderen frommen Erregungen hierauf bezogen werden und dieses also das in allen andern Mitgesetzte ist, so daß sie dadurch vor-

züglich eigenthümlich christliche werden. Zweitens aber daß die Erlösung als ein allgemein und vollständig durch Jesum von Nazareth Vollbrachtes gesetzt wird. Und dieses beides ist nicht von einander zu trennen, sondern wesentlich zusammengehörig. Die Beziehung auf die Erlösung ist nur deshalb in jedem christlichen frommen Bewußtsein, weil der Anfänger der christlichen Gemeinschaft der Erlöser ist; und Jesus ist nur auf die Weise Stifter einer frommen Gemeinschaft, als die Glieder derselben sich der Erlösung durch ihn bewußt werden. Sollten wir uns religiöse Momente denken, in welchen alle Beziehung auf die Erlösung aufgehoben wäre und das Bild des Erlösers gar nicht darin vergegenwärtigt, so würde man von diesen sagen müssen, sie gehören dem Christenthum nicht näher an, als irgend einer andern monotheistischen Glaubensweise. Solche Momente kann es im Christenthum so wenig geben, als es religiöse Momente ohne Gottesbewußtsein geben kann. Da nach dem Christenthum alle Kraft des Gottesbewußtseins über das sinnliche Selbstbewußtsein eine durch den Erlöser mitgetheilte ist, so muß nothwendig in jeder Bethätigung des Gottesbewußtseins, wodurch ja die einzelnen frommen Momente entstehen, indirekt die Erlösung und der Erlöser mitgesetzt sein. Nur durch Jesum und also nur im Christenthum ist die Erlösung der Mittelpunkt der Frömmigkeit geworden. Denn indem die Stifter der andern monotheistischen Religionsgemeinschaften Büßungen und Reinigungen, einzelne für Einzelnes, geordnet haben und diese nur einzelne Theile ihrer Lehren und Anordnung sind, so erscheint das Bewirken der Erlösung nicht als ihr Hauptgeschäft. Ihr Hauptgeschäft ist das Stiften der Gemeinschaft auf bestimmte

Lehren und unter bestimmter Form. Ein ganz anderes ist auch im Christenthum das Verhältniß des Stifters zu den Gliedern der Gemeinschaft als in jenen. Denn jene Stifter werden vorgestellt als aus dem Haufen gleicher oder wenig verschiedener Menschen gleichsam willkührlich herausgehoben und was sie als göttliche Lehre und Ordnung empfingen nicht minder für sich empfangend als für Andere. Christus aber, als allein und für Alle Erlöser, wird allen Andern gegenübergestellt und wird auf keine Weise selbst irgendwann als erlösungsbedürftig gedacht, daher auch ursprünglich von allen andern Menschen unterschieden und mit der erlösenden Kraft von seiner Geburt an ausgerüstet.

Im Begriffe des erlösenden Subjektes liegt es und muß es liegen, daß sein absolutes Selbstbewußtsein wesentlich ein Uebernatürliches und Uebervernünftiges ist. Weder also läßt sich der Gehalt des Selbstbewußtseins Christi aus der Volks-Wirklichkeit begreifen, worin Christus geboren wurde und auftrat, noch auch kann und darf er als eine Offenbarung der allgemeinen menschlichen Vernunft angesehen werden. Individuen, in denen sich eine bis dahin unbekannte, neue Seite der menschlichen Vernunft erschließt und die hierdurch einen belebenden und erhebenden Einfluß zunächst auf ihre Umgebungen, dann auf das Ganze der Menschheit ausüben, bilden das Geschlecht der Heroen. Christus, der Erlöser, kann kein solcher Heros sein. Denn der Gesichtskreis und Standpunkt, den ein Heros eröffnet, hat seine Geltung nur für bestimmte Räume und Zeiten. Sobald ein anderes Individuum in höherer Weise aus der allgemeinen Vernunft befruchtet ist, sinkt die That jenes ersten aus der Form gegenwärtiger Wahrheit, die sie für

das Bewußtsein hatte, in die der bloßen historischen Erinnerung herunter. Immer ist der Heros nur ein solcher Erlöser, von dem die Menschheit sich wieder erlöst und frei macht. Ein Erlöser aber, dessen erlösende Kraft abbricht, ist eine contradictio in adjecto. Die Erscheinung des Erlösers kann und darf nur als die unmittelbare Offenbarungsthat Gottes begriffen werden. Gleichwohl kann sie kein schlechthin Uebernatürliches und Uebervernünftiges sein; sie muß sich zugleich auch als etwas Natürliches und Vernünftiges ansehen lassen. Ohne diese letztere Seite in sich zu tragen, widerspricht sich die Idee des Erlösers gleichfalls. Ein Natürliches aber ist die Erscheinung Christi in doppelter Rücksicht. Zuerst muß, so gewiß Christus ein Mensch war, auch in der menschlichen Natur die Möglichkeit liegen, das Göttliche, wie es eben in Christo gewesen ist, in sich aufzunehmen. Die Ansicht, als ob die menschliche Natur unfähig sei, das wiederherstellende Göttliche in sich aufzunehmen und als müsse das Vermögen hierzu erst in sie hineingeschaffen werden, ist ganz unchristlich und verwerflich. Wenn gleich aber in der menschlichen Natur nur die Möglichkeit hierzu liegt, mithin das wirkliche Einpflanzen dieses Göttlichen in dieselbe nur ein göttlicher, also ewiger Act sein muß, so muß doch zweitens auch das zeitliche Hervortreten dieses Actes in einer bestimmten einzelnen Person zugleich als eine in der ursprünglichen Einrichtung der menschlichen Natur begründete und durch alles Frühere vorbereitete That derselben, somit als die höchste Entwicklung ihrer geistigen Kraft angesehen werden, gesetzt auch wir könnten niemals so tief in diese innersten Geheimnisse des allgemeinen geistigen Lebens eindringen, daß wir uns diese allge-

meine Ueberzeugung zu einer bestimmten Anschauung entwickeln könnten. Denn sonst würde es immer nur als göttliche Willkühr zu erklären sein, daß grade in Jesu und keinem Andern das wiederherstellende Göttliche zur Erscheinung gekommen ist; göttliche Willkühr im Einzelnen anzunehmen, ist aber immer eine anthropopatische Ansicht. — Wie als ein Natürliches, ebenso muß sich die Erscheinung Christi, als des Erlösers, auch als etwas Vernünftiges ansehen lassen. Denn das höchste Ziel, welches gesetzt wird von den Wirkungen der Erlösung, ist doch immer ein solcher Zustand des Menschen, in welchem, was der göttliche Geist wirkt und was die menschliche Vernunft selbst, in demselben Individuum überall nicht kann unterschieden werden. Indem also alsdann die Vernunft gänzlich eins mit dem göttlichen Geist ist, so kann der göttliche Geist selbst als die höchste Steigerung der menschlichen Vernunft gedacht werden und die Differenz zwischen beiden als aufgehoben. Ebenso aber ist auch schon im ersten Anfang Alles, was den Bewegungen des göttlichen Geistes widerspricht, auch das, was der menschlichen Vernunft widerstreitet, indem auch sonst nicht könnte ein Bewußtsein von Erlösungsbedürftigkeit in dem Menschen sein, ehe jene Wirkungen eintreten und zwar ein solches, welches durch dieselben befriedigt wird.

Der Zustand, welchen sich der Erlöser als die nächste Bedingung für den Beginn seiner erlösenden Thätigkeit in dem zu erlösenden Subjekte voraussetzt, ist, wie bereits angeführt, das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit. Es kann dies Gefühl theils durch das Subjekt selbst d. h. abgesehen von der einwirkenden Thätigkeit Christi, theils erst in Folge

der letzteren, wodurch das Subjekt zur vollen Selbsterkentniß gelangt ist, entstanden sein. Ist nun das Subjekt von der Gewißheit erfüllt, daß durch die Einwirkung Christi der Zustand der Erlösungsbedürftigkeit aufgehoben und der der schlechthinigen Leichtigkeit und Stetigkeit frommer Erregungen herbeigeführt werde, so ist es zum Glauben an Christum gekommen. Der Glaube an und für sich ist nichts Anderes als eben diese Gewißheit. Der Glaube ist aber eine rein thatsächliche Gewißheit, jedoch die einer rein innerlichen Thatsache. Diese Gewißheit kann nämlich in einem Einzelnen nicht eher sein, bis in ihm durch einen Eindruck, den er von Christo empfängt, ein Anfang, wenn auch nur ein unendlich kleiner, eine reale Ahnung gesetzt ist von der Aufhebung des Zustandes der Erlösungsbedürftigkeit. Der Ausdruck Glaube an Christum ist die Beziehung des Zustandes als Wirkung auf Christum als Ursache. So auch haben sich von Anfang an nur diejenigen an Christum zu seiner neuen Gemeinschaft angeschlossen, deren frommes Selbstbewußtsein als Erlösungsbedürftigkeit ausgeprägt war und welche nun der erlösenden Kraft Christi bei sich gewiß wurden.

Ohne thatsächliche Einwirkung Christi ist der Glaube nicht möglich. Wie aber kann Christus noch jetzt auf die Subjekte einwirken? Er wirkt auf sie nicht unmittelbar, sondern mittelbar d. h. durch das Medium derer ein, die seines Geistes voll und gläubig geworden sind, er wirkt auf sie durch die Kirche ein. Die gläubigen Subjekte legen ein lebendiges und klares Zeugniß von ihrer eigenen Erfahrung ab und erregen so in Andern die Lust, dieselbe Erfahrung in sich zu machen. Dies lebendige Zeugnißablegen

bildet die christliche Verkündigung. Allein durch die letztere und nicht durch Christi Wunder und die Weissagungen über ihn wird der Glaube bewirkt. Im Gegentheil setzt der Glaube an die Wunder und Weissagungen stets den Glauben an Christum voraus. Wunder und Weissagungen haben nur für den Sinn und Bedeutung, der der höheren Würde Christi in sich inne und gewiß geworden ist. Ueberhaupt ganz unmöglich ist's, die Nothwendigkeit der Erlösung Jemandem anzudemonstriren. Wer sich durch sich selbst beruhigen kann, der wird auch immer ein Mittel finden, auszuweichen. Ebensowenig kann, wenn das Selbstbewußtsein hierfür geweckt ist, demonstrirt werden, daß Christus der Einzige ist, der die Erlösung bewirken kann. — Also wer aus dem Glauben alles Thatsächliche und Empirische herauswerfen will, der zerstört ihn.

Nunmehr sind wir vollständig in den Stand gesetzt, eine allgemeine Begriffsbestimmung und Definition von der christlichen Kirche zu geben. Die christliche Kirche ist diejenige Gemeinschaft des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, welche die Gesammtkräftigkeit ihres, alle Momente des sinnlichen Selbstbewußtseins beherrschenden, Gottesbewußtseins von Jesus Christus von Nazareth empfängt und ableitet oder sie ist der geistige Zusammenschluß der Subjekte, deren Leben gebender, und sich in alle frommen Momente reflektirender Mittelpunkt die durch Jesus Christus vollbrachte Erlösung ist.

Gemäß der zu Anfang unserer Darstellung angegebenen Eintheilung haben wir jetzt zu der Begriffsbestimmung der Dogmatik überzugehen.

Begriff der Dogmatik.

Das materielle Princip, in dem die Dogmatik anhebt und woraus sie ihren Gesammtinhalt schöpft, ist das unmittelbare christlich fromme Selbstbewußtsein oder das die Beziehung auf Christus mitenthaltende schlechthinige Abhängigkeitsgefühl. Wir müssen sehen und den Weg verzeichnen, wie sich von diesem Punkte aus die bestimmte Form der Dogmatik ergiebt.

Es liegt für den Geist eine Nothwendigkeit darin, aus der Form des Gefühls in die des vergegenständlichenden Bewußtseins überzugehen. Erst in diesem Uebergange beweist der Geist sein Geistsein; das Thier vermag ihn nicht zu machen. So lange der Geist dieses Uebergangs nicht fähig ist, wird er auf seiner ersten und niedrigsten Entwicklungsstufe gehalten; sein Bewußtsein ist so lange ein thierartig verworrenes. — Was vom Gefühle überhaupt gilt, muß auch vom schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle gelten. Der Geist hat auch auf dieser höchsten Stufe des unmittelbaren Selbstbewußtseins den Trieb, sich seine unmittelbaren Bestimmtheiten zu vergegenständlichen, den gefühlten Inhalt nach seiner Bestimmtheit sich zu objektiviren und zum klaren Bewußtsein zu bringen. Sind ihm die Acte der Vergegenständlichung und Objektivirung gelungen, so entsteht in ihm alsbald ein anderer Trieb, nämlich der, den in bestimmte und klare Vorstellungen umgesetzten Inhalt in das Bewußtsein Anderer hinüberzupflanzen, andern Subjekten lebendige Zeugnisse von seinem innern Leben abzulegen, um sie dadurch einzuladen und in den Stand zu setzen, in sich das gleiche Leben anzünden, dieselben Erfahrungen machen zu können. Die zu diesem Zwecke in die

Form äußerer Rede gebrachte innere Objektivirung der christlich frommen Gemüthszustände giebt den Begriff der christlichen Verkündigung. Die christliche Verkündigung, aber auch nur sie, ist das allgemeine Organ, wodurch sich noch jetzt die christliche Gemeinschaft fortsetzt und erweitert, der Glaube aus den Einen in die Andern übergeht. „Jeder Satz nun, der ein Element der christlichen Verkündigung (κήρυγμα) sein kann, ist ein Glaubenssatz, weil er die Bestimmtheit des frommen Selbstbewußtseins als die innere Gewißheit bezeugt. Und jeder christliche Glaubenssatz ist auch ein Theil der christlichen Verkündigung, weil jeder auch die durch die Stiftung Christi zu bewirkende Annäherung an den Zustand der Seligkeit als Gewißheit aussagt.“ *) Glaubenssätze also sind die bestimmten d. h. die in bestimmten und klaren Vorstellungen soweit vollzogenen Objektivirungen des frommen Selbstbewußtseins, daß sie sich auch äußerlich in bestimmter Rede darstellen können.

Mit den Glaubenssätzen eins und zugleich von ihnen unterschieden sind die dogmatischen Sätze. Glaubenssätze und dogmatische Sätze verhalten sich zu einander, wie die Gattung zur Art. Die dogmatischen Sätze bilden eine bestimmte Art unter den Glaubenssätzen. Mithin ist wohl jeder dogmatische Satz ein Glaubenssatz, aber nicht umgekehrt jeder Glaubenssatz nothwendig ein dogmatischer. Die Totalität der Glaubenssätze wird nicht erschöpft durch die dogmatischen Sätze; dieselbe prägt sich auch in solchen Sätzen aus, die ein anderes Gebiet als die dogmatischen bilden. Näher wird ein Glaubenssatz zu einem dogmatischen

---

*) Dogmat. 16, 2.

Satze dadurch, daß er in der logischen oder dialektischen Form auftritt. Unter der dialektischen Form ist diejenige zu verstehen, die sowohl die Begriffe als auch deren Verknüpfungen in der abstraktesten, einfachsten und bestimmtesten Weise ausspricht, die also dem Inhalte der Begriffe absolut gemäß ist, mit dem Inhalte zu einer solchen Einheit zusammengegangen ist, in welcher Inhalt und Form einander auf's Vollkommenste decken. Am Klarsten stellt sich der Begriff der dialektischen Form heraus, wenn wir sie zu den ihr entgegengesetzten Formen, nämlich der dichterischen und rednerischen in Beziehung setzen. Diese beiden Formen theilen im Verhältnisse zur dialektischen den gemeinsamen Charakter der Unbestimmtheit. Eigenthümlichkeit der dichterischen Form ist es, die Gedanken in Bildern auszusprechen. Nie entspricht ein Bild vollkommen dem Gedanken. Entweder drückt es manche Seiten nicht mit aus, die in dem Gedanken liegen, oder es enthält, da es zumeist einem von dem Gedanken unabhängigen Gebiete, dem der Sinnlichkeit, entlehnt ist, manche Seiten, die dem Gedanken völlig fremd sind. Aus dieser doppelten Rücksicht zeigt sich der Gedanke gegen das Bild gleichgültig. Weder ist er an ein bestimmtes Bild gebunden, — unzählige andere Bilder können ihn gleichfalls ausdrücken — noch auch an das Bild überhaupt. Die Form, wogegen der Gedanke sich nicht gleichgültig verhält, mit der vielmehr sein Sein total coincidirt, ist die abstrakt bildlose d. h die logische oder dialektische. — In anderer Weise als in der dichterischen zeigt sich die Unbestimmtheit der rednerischen Form. Des Redners Absicht geht dahin, die Gemüther für einen bestimmten Zweck, ein bestimmtes Interesse zu gewinnen. Um seine Absicht zu

erreichen, vergrößert er manchen Gegenstand, manchen verkleinert er. Mithin besteht die Unbestimmtheit der rednerischen Form darin, daß sie ihre Objekte entweder maßlos erweitert oder maßlos beschränkt. Für die dialektische Form hingegen ist die Maßbestimmtheit höchstes Gesetz. Sie hält diejenige Mitte, in welcher das Mehr und Minder in feste Grenzen eingeschlossen sind. Mit der dichterischen und rednerischen Form haben wir zugleich zwei andere Arten von Glaubenssätzen, denen die dogmatischen als die bestimmteste Art gegenüberstehen, gefunden. Das religiöse Selbstbewußtsein kann sich auch in der dichterischen und der rednerischen Form objektiviren; es wird diese Formen unfehlbar dann ergreifen, wenn es entweder von Innen erhöht ist, sich im Zustande der Begeisterung befindet, oder von Außen aufgeregt und zur Durchführung einer bestimmten religiösen Absicht veranlaßt ist.

Schleiermacher spricht von einem doppelten Werthe, der den dogmatischen Sätzen eigne, von einem kirchlichen und einem wissenschaftlichen. Der kirchliche Werth besteht darin, daß sie auf das unmittelbare christliche Selbstbewußtsein zurückweisen, allein dies zu ihrem schöpferischen Grunde haben. Durch dies Zurückgehen auf das unmittelbare christliche Selbstbewußtsein unterscheiden sich die dogmatischen von den rein speculativen Sätzen. Die Quelle, aus der die letzteren ihren Inhalt schöpfen, ist die Vernunft oder auch das Zusammen von Vernunft und äußerer Objektivität. Schleiermacher scheidet die dogmatischen und speculativen Sätze sehr scharf und bestimmt von einander. „Ein Satz, welcher etwa von der speculativen Thätigkeit ursprünglich ausgegangen wäre, er möchte seinem Inhalte nach den unsrigen noch so

sehr verwandt sein, wäre doch kein dogmatischer mehr. Dogmatische Sätze kommen ursprünglich nie anders vor als in Gedankenreihen, zu denen fromme Sinnesart den Impuls gegeben hat; wogegen speculative Sätze über das höchste Wesen nicht nur am meisten in rein logischen oder in naturwissenschaftlichen Reihen erscheinen, sondern auch wo sie als ethische sei es Gruudlagen oder Corollarien vorkommen, wird eine Hinneigung zu einer von jenen beiden Richtungen unverkennbar sein. Sätze, die etwas vom höchsten Wesen speculativ aussagen und Sätze, welche nur aus der Reflexion auf die frommen Gemüthserregungen entstanden, gehen gewiß, wie gleich sie einzeln betrachtet immer sein mögen, in ihrem Zusammenhange angesehen immer auf das Bestimmteste aus einander." *) Den wissenschaftlichen Werh eines dogmatischen Satzes läßt Schleiermacher auf einem Gedoppelten beruhen. Einerseits auf der Bestimmtheit der darin vorkommenden Begriffe und ihrer Verknüpfung. „Denn um desto mehr tritt er aus dem unbestimmten Gebiet des Dichterischen und Rednerischen heraus und um desto größer wird auch die Sicherheit sein, daß er nicht mit andern derselben Formation des religiösen Bewußtseins angehörigen Sätzen in scheinbaren Widerspruch treten kann. Anderntheils besteht der wissenschaftliche Werth eines dogmatischen Satzes in der Fruchtbarkeit desselben, nämlich wie vielseitig er auf andere verwandte hinweist. Der Satz hat den Vorzug, der den größten Kreis von andern, welche sich auf verwandte Thatsachen beziehen, aufschließt und sich damit verbindet."**)

Wie es überhaupt für den Geist eine Nothwendigkeit ist, sich zu objektiviren und zu vergegenständlichen, so ist für

*) Dogmat. §. 16. (Zusatz) **) Dogmat. §. 17, 2.

ihn auch das eine Nothwendigkeit, diesen Proceß bis zu dem Punkte hin fortzusetzen, wo er sich erfaßt hat, wie er ist, mit Wegwerfung jedes fremdartigen Beiwesens sich die Totalität seiner innern Bestimmtheiten bildlos und ohne maßlose Steigerung wie Einschränkung zur Anschauung gebracht hat. Das unmittelbare christliche Selbstbewußtsein giebt sich seine vollendete Objektivirung im dogmatischen Satz. In ihm befriedigt sich nicht nur der allgemeine, sondern der die höchste, die absolute Bestimmtheit erzielende Objektivirungstrieb. Gegen diese wahrste Objektivirung müssen die Glaubenssätze in dichterischer oder rednerischer Form als Vorstufen, als niedere Entwicklungsgrade und erste Versuche angesehen werden. Abgesehen aber von dieser vollkommnen Bestimmtheit unterscheidet sich die dogmatische Objektivirung von der dichterischen und rednerischen weiter dadurch, daß sie auf Totalität geht, volles Genüge nur in der vorliegenden Allheit der dogmatischen Sätze findet. Im Ueberschauen dieser Allheit seiner Bestimmungen ist auch erst das christliche Selbstbewußtsein im Stande, sich von den den andern monotheistischen Religionen zu Grunde liegenden Formen des Selbstbewußtseins abzugrenzen, sich im Gegensatze gegen sie zu behaupten. Gehört zum christlichen Selbstbewußtsein die unterscheidende und abgrenzende Beziehung auf sich, so gelangt diese erst im dogmatischen Satz zu ihrer Verwirklichung. Endlich unterscheidet sich auch noch hinsichtlich ihrer bestimmten Voraussetzung die dogmatische Objektivirung von den andern Arten der Objektivirung. Im Allgemeinen bildet freilich das unmittelbare christliche Selbstbewußtsein die Voraussetzung für alle; troß dieser Identität ist jedoch zugleich das Selbstbewußtsein, welches der dichte-

rischen und rednerischen und das, welches der dogmatischen Objektivirung zu Grunde liegt, ein verschiedenes. Der Unterschied läßt sich kurz dahin angeben, daß jenes Selbstbewußtsein das in sich ungleich gewordene und im Zustande der Unruhe befindliche, dieses das sich selbst gleiche und ruhige ist. Es verliert das Meer seine Sichselbstgleichheit und Ruhe, sobald einzelne Wellen sich aus ihm hervordrängen. Ebenso hört die Sichselbstgleichheit und Ruhe des Selbstbewußtseins auf, wenn in ihm einzelne seiner Bestimmtheiten markirt, als wollten sie herrschen, heraustreten. Ein solches markirte Heraustreten einzelner Bestimmtheiten finden wir aber in dem Selbstbewußtsein, welches entweder dichterisch oder rednerisch sich äußert. Der Dichter befindet sich in einem von Innen, der Redner in einem von Außen erhöhten Zustande. Dies kann nichts Anderes bedeuten, als daß bei beiden eine Bestimmtheit ihres Selbstbewußtseins sich so sehr über die andern erhoben hat, daß dieselbe, wenigstens momentan, für alle übrigen das Centrum, ja auch für den Geist das Centrum bildet, der selbstvergessen sich zu der Seele dieser Bestimmtheit gemacht hat.

Sobald das unmittelbare christliche Selbstbewußtsein die Totalität oder wenigstens die der Totalität nahe kommende Vielheit von dogmatischen Sätzen aus sich herausgearbeitet hat, erwacht alsbald in ihm der dem Geiste wesentliche Trieb, diese atomistische Vielheit in einen innern Zusammenhang, das chaotisch Vereinzelte in die Form eines Systems zu bringen. Stets sind die einzelnen dogmatischen Sätze früher vorhanden und müssen früher vorhanden sein, ehe sich die systematische Richtung ins Werk setzt. „Keineswegs also, daß zuerst ein Princip entweder äußerlich irgendwie gegeben

wäre oder von Jedem besonders erfunden würde und erst aus dessen Entwicklung die einzelnen Sätze hervorgingen, welches sich auf dem speculativen Gebiet zwar denken läßt, aber nicht hier. Denn das christliche Selbstbewußtsein muß schon in der Gemeinschaft entwickelt sein, ehe sich eigentlich dogmatische Elemente bilden und erst durch das fragmentarische, vielleicht chaotische Vorhandensein von diesen entsteht die Aufgabe einer geordneten Verknüpfung." *) Die Form des Systems gewinnen die dogmatischen Sätze dadurch, daß sie einander theils beigeordnet, theils über- und untergeordnet werden. Andre Verhältnisse eines Satzes zu den übrigen als die der Beiordnung oder der Ueber- und Unterordnung sind schlechterdings nicht zu denken. Wie bestimmt auch immer der dogmatische Satz schon an und für sich durch seine streng logische Form ist, die höchste, die absolute Bestimmtheit erhält er erst als bestimmtes Glied innerhalb des Systems. Die volle Bestimmtheit eines Objektes umfaßt das Zwiefache, einmal die Totalität der inneren Bestimmtheiten und dann die Totalität der nach Außen möglichen Verhältnisse. „Das Unbestimmtere und unvollkommner Gebildete jeder fragmentarischen Meinung kann nur an dem völlig Bestimmten und Organischen eines abgeschlossenen Inbegriffs richtig geschätzt und auch nur danach rectificirt werden, indem auch die bestimmteste Vorstellung und der rein gebildetste. Satz alles Schwankende nur verlieren, wenn sie zugleich in einen absoluten Zusammenhang gestellt sind, weil nämlich der Sinn eines jeden Satzes nur in einem Zusammenhang völlig gegeben ist.

*) Dogmat. §. 20, 1.

Nun aber ist dieses das Wesen der systematischen Anordnung, daß durch zusammenfassende Beiordnung und erschöpfende Unterordnung jeder Satz mit allen andern in ein völlig bestimmtes Verhältniß gesetzt sei." *)

Das System der dogmatischen Sätze hat, selbst rein formell betrachtet, kaum eine Aehnlichkeit mit solchen philosophischen Systemen, die (wie z. B. das Fichtesche) einen Grundsatz an die Spitze stellen und aus diesem ihren Gesammtinhalt entwickeln. Kein Grundsatz, sondern eine Thatsache bildet die Grundlage für das dogmatische System, freilich eine Thatsache, die in das unmittelbare Selbstbewußtsein verinnert, zum innigsten Zusammenschlusse mit diesem gelangt ist. Auch die fortschreitende Entwicklung des Gesammtinhaltes ist in dem dogmatischen Gebiete eine andere, als in dem philosophischen. Die philosophische Entwicklung schreitet so fort, daß der Gedanke, der sich aus dem Principe zunächst ergeben hat, der zeugende Grund eines neuen Gedankens und dieser wiederum der Grund eines folgenden u. s. w. wird. Diese Entwicklung bildet eine Reihe, welche von einer Vielheit von Knotenpunkten durchschnitten wird, deren jeder ebensosehr einen andern setzt, als er durch einen andern gesetzt ist. In der dogmatischen Entwicklung hingegen folgt nie ein Satz aus dem andern, sondern alle Sätze gehen unmittelbar aus der Grundthatsache der christlichen Frömmigkeit hervor, in Beziehung auf welche sie nichts Anderes sind und sein wollen, als deren durch Analyse zersetzte Elemente und mannigfaltige Modifikationen. Erst wenn, wie angegeben, die Vielheit von dogmatischen Sätzen

*) Dogmat. §. 28, 2.

aus dem christlichen Selbstbewußtsein chaotisch herausgebildet ist, kann der Trieb entstehen, das diskrete Mannigfaltige in die Form einer allgemeinen harmonischen Einheit zu erheben.

Nunmehr endlich sind wir in den Stand gesetzt, eine Begriffsbestimmung der Dogmatik zu geben. Die Dogmatik ist, kurz ausgedrückt, das System der dogmatischen Sätze. Wenn statt dieses einfachen Ausdrucks Schl. folgende Definition aufstellt: „dogmatische Theologie ist die Wissenschaft von dem Zusammenhange der in einer christlichen Kirchengesellschaft zu einer gegebenen Zeit geltende Lehre,"*) so ist diese Definition von jener Begriffsbestimmung nicht wesentlich verschieden, sondern verhält sich zu ihr nur wie das formell Bestimmtere zum Unbestimmteren. Durch ein einfaches analytisches Verfahren läßt sich der unbestimmtere Begriff leicht in diesen bestimmteren umwandeln. Jeder dogmatische Satz hat zu seinem hervorbringenden Grunde das unmittelbare christliche Selbstbewußtsein. Dies ist, gemäß der früheren Festsetzung seines Begriffs, wesentlich ein in der Gemeinschaft stehendes und also auch ein dieselbe repräsentirendes. Hiermit ist es an ihm selbst k i r c h l i c h christliches Selbstbewußtsein. Ganz recht also können die zu einer Totalität gediehenen Objektivirungen dieses Selbstbewußtseins **kirchliche Lehre** genannt werden. Folglich lautet die Definition für die Dogmatik: Wissenschaft von dem Zusammenhange der kirchlich christlichen Lehre. Die Schleiermachersche Definition fügt nun noch eine doppelte nähere Bestimmung hinzu, einmal die, daß

*) Dogmat. §. 19.

diese Lehre nicht die Lehre der christlichen Kirche im Allgemeinen, sondern die einer bestimmten christlichen Kirche, einer christlichen Kirchengesellschaft, und zweitens die, daß die Lehre nur die Lehre zu einer gegebenen Zeit, die Lehre des gegenwärtigen Bewußtseins sei. Schl. spricht sich über diese beiden Punkte also aus: „Die Beschränkung auf die Lehre einer bestimmten Kirchengesellschaft ist nicht ein allgemein gültiges Merkmal, weil nicht immer die Christenheit in mehrere durch Verschiedenheit der Lehre bestimmt gesonderte Gemeinschaften getheilt gewesen ist. Für die gegenwärtige Zeit aber ist dies Merkmal unentbehrlich, indem, um nur bei der abendländischen Kirche stehen zu bleiben, eine dem Protestantismus angehörige Darstellung unmöglich auch für den Katholiken dasselbe sein kann, indem kein Zusammenhang Statt findet zwischen den Lehren des Einen und denen des Andern. Einer dogmatischen Darstellung, welche sich die Aufgabe stellen wollte von keinem von beiden Theilen Widerspruch zu erfahren, würde es an dem kirchlichen Werth für beide fast in allen einzelnen Sätzen fehlen. —

Daß aber jede Darstellung sich nur auf die Lehre, die zu einer gewissen Zeit vorhanden ist, beschränkt, wird zwar selten ausdrücklich zugestanden, scheint sich aber doch von selbst zu verstehen, und die große Menge auf einander folgender dogmatischer Darstellungen größtentheils nur hieraus erklärt werden zu können. Es ist wohl offenbar, daß die Lehrbücher aus dem 17. Jahrhundert jetzt nicht mehr demselben Zweck dienen können als damals, sondern daß Vieles nur noch der geschichtlichen Darstellung angehört und daß nur andere dogmatische Darstellungen jetzt denselben kirchlichen Werth haben können, den diese

damals hatten; und ebenso wird eine solche Zeit kommen für die gegenwärtigen. Nur daß allerdings größere Veränderungen in der Lehre nur von allgemeineren Entwicklungsknoten ausgehen, die beständig vor sich gehenden Veränderungen aber so wenig austragen, daß sie sich erst nach geraumer Zeit bemerklich machen können." *)

Stellung der Dogmatik im Ganzen der Theologie.

Wenn zur vollständigen Erkenntniß eines Gegenstandes wesentlich die Erkenntniß seines bestimmten Verhältnisses mitgehört, worin er zu andern Gegenständen derselben Gattung steht, so haben wir auch eine vollständige Erkenntniß des Begriffs der Dogmatik erst dann gewonnen, wenn wir uns das bestimmte Verhältniß, in welchem die Dogmatik zu den übrigen theologischen Disciplinen steht, mit zum Bewußtsein gebracht haben. Die Auseinandersetzung dieses Verhältnisses finden wir bei Schleiermacher in seiner: „Kurzen Darstellung des theologischen Studiums."

Die Gesammtwissenschaft der Theologie besondert sich nach Schleiermacher in drei allgemeine Formen oder Gattungen, in die philosophische, die historische und die praktische Theologie. Diese Gattungen müssen sich, wie groß auch immer ihr Unterschied gegen einander sein mag, durch die wesentliche Bestimmung auf einander beziehen, welche im Begriffe der Theologie enthalten ist. „Die christliche Theologie ist nun der Inbegriff derjenigen wissenschaftlichen Kenntnisse und

*) Dogmat. §. 19. 2.

Kunstregeln, ohne deren Besitz und Gebrauch eine zusammenhängende Leitung der christlichen Kirche d. h. ein christliches Kirchenregiment nicht möglich ist. Dieselben Kenntnisse, wenn sie ohne Beziehung auf das Kirchenregiment erworben und besessen werden, hören auf theologische zu sein und fallen jede der Wissenschaft anheim, der sie ihrem Inhalte nach angehören." *) Also der identische Zweck, das Kirchenregiment, ist es, wodurch jene drei Gattungen innerlich zusammengehalten sind.

1) Die philosophische Theologie. Die nächste Aufgabe der philosophischen Theologie ist, das Wesen des Christenthums in seinem Unterschiede vom Wesen der übrigen Glaubensweisen zu bestimmen. Zu diesem Zwecke muß sie, da sich das Specifische und Unterscheidende nur aus dem Allgemeinen oder der Gattung erkennen läßt, ihren Ausgangspunkt in dem allgemeinen Begriff der frommen oder der Glaubens-Gemeinschaft nehmen, welchen das Christenthum mit den übrigen Glaubensweisen theilt. Hat die philosophische Theologie das Wesen des Christenthums in seiner ausschließenden und gegensätzlichen Eigenthümlichkeit erkannt, so ist es dann ihr weiteres Geschäft, diejenigen Erscheinungen auszumitteln und festzusetzen, in welchen sich dies eigenthümliche Wesen zur Erscheinung bringt, dagegen solche Erscheinungen aus dem Gebiete des Christenthums zu entfernen, in welchen ein anderes Wesen als das eigenthümlich christliche erscheint. Gemäß dieser doppelten Aufgabe zerfällt die philosophische Theologie in zwei Wissenschaften, in die Apologetik und Polemik. Die Apologetik

*) Kurze Darstellung. §. 5 u. 6.

firirt und rechtfertigt das eigenthümliche Wesen des Christenthums im Gegensatze gegen das eigenthümliche Wesen anderer, insbesondere der dem Christenthum coordinirten Glaubensweisen. Die Polemik, in dieser Wesenserkenntniß des Christenthums wurzelnd, sieht darauf, daß nicht in das Gebiet des Christenthums und der christlichen Gemeinschaft solche Erscheinungen eindringen, die zu ihrem Grunde ein anderes Wesen haben als das eigenthümlich christliche. Sie ist das wissenschaftliche Polemisiren gegen solche fremde Erscheinungen.

Jedoch haben wir hiermit erst die Aufgabe und den Charakter der allgemeinen philosophischen Theologie näher angegeben. Außer der allgemeinen muß es noch eine besondere philosophische Theologie geben. Der Grund des Daseins dieser letzteren liegt in dem Gespaltensein der christlichen Gemeinschaft in sich selbst. Die allgemeine christliche Kirche ist in die Gegensätze der katholischen, griechischen und protestantischen Kirche auseinandergeworfen. „So oft das Christenthum sich in eine Mehrheit von Kirchengemeinschaften theilt, welche auf denselben Namen, christliche zu sein, Ansprüche machen, so entstehen dieselben Aufgaben auch in Beziehung auf sie; und es giebt dann außer der allgemeinen für jede von ihnen noch eine besondere philosophische Theologie. Offenbar befinden wir uns in diesem Fall. Unsere besondere philosophische Theologie ist daher protestantisch.“ *) Die besondere oder die protestantische Apologetik firirt und rechtfertigt das eigenthümliche Wesen der protestantischen Kirchengemeinschaft gegen die übrigen

*) §. 36.

christlichen Kirchengemeinschaften. Die besondere oder die protestantische Polemik scheidet aus der protestantischen Kirchengemeinschaft diejenigen Elemente aus, deren Quellpunkt ein anderes Wesen ist als das eigenthümliche Wesen des Protestantismus, sie sieht darauf, daß innerhalb des Protestantismus nur solche Erscheinungen ein festes Dasein gewinnen, in welchen ausschließlich das Wesen des Protestantismus erscheint. Also „sowie die Apologetik ihre Richtung ganz nach Außen nimmt, so die Polemik die ihrige durchaus nach Innen.“ *)

2) Die historische Theologie. Die Kirchenleitung erfordert aber auch die Kenntniß des zu leitenden Ganzen in seinem jedesmaligen Zustande, welcher, da das Ganze ein geschichtliches ist, nur als Ergebniß der Vergangenheit begriffen werden kann; und diese Auffassung in ihrem ganzen Umfange ist die historische Theologie im weiteren Sinne des Worts. **) Die historische Theologie ist der eigentliche Körper des theologischen Studiums, welcher durch die philosophische Theologie mit der eigentlichen Wissenschaft und durch die praktische mit dem thätigen christlichen Leben zusammenhängt. ***) Von dem constitutiven Princip der Theologie aus den geschichtlichen Stoff des Christenthums betrachtet, steht in dem unmittelbarsten Bezug auf die Kirchenleitung die geschichtliche Kenntniß des gegenwärtigen Momentes, als aus welchem der künftige soll entwickelt werden. Diese mithin bildet einen besonderen Theil der historischen Theologie. ****) Da aber die Gegenwart nur verstanden werden kann als Ergebniß der

*) §. 41. **) §. 26. ***) §. 28. ****) §. 81.

Vergangenheit, so ist die Kenntniß des gesammten früheren Verlaufs ein zweiter Theil der historischen Theologie. *) Da nun auch das christliche Leben immer zusammengesetzer und verwickelter geworden ist, der letzte Zweck seiner Theologie aber darin besteht, das eigenthümliche Wesen desselben in jedem künftigen Augenblick reiner darzustellen, so hebt sich natürlich die Kenntniß des Urchristenthums als ein dritter besonderer Theil der historischen Theologie hervor. **) Die historische Theologie ist in diesen drei Theilen, Kenntniß des Urchristenthums, Kenntniß von dem Gesammtverlauf des Christenthums und Kenntniß von seinem Zustand in dem gegenwärtigen Augenblick, vollkommen beschlossen.

Zu dem zuletzt genannten Theile der historischen Theologie rechnet nun Schleiermacher die dogmatische Theologie. Gegenstand dieser letzteren ist nämlich die gegenwärtige Zuständlichkeit des Christenthums. Jedoch umfaßt die dogmatische Theologie nicht die Totalität der gegenwärtigen Zuständlichkeit. Ihr bestimmter Gegenstand ist nur die eine Seite derselben; die andere Seite bildet den Gegenstand für eine der Dogmatik coordinirte Wissenschaft, für die sogenannte kirchliche Statistik. Die zwei Seiten, welche sich in der jedesmal gegenwärtigen Zuständlichkeit des Christenthums unterscheiden lassen, sind die Lehre und der gesellschaftliche Zustand. Die Darstellung des gesellschaftlichen Zustandes der Kirche in einem gegebenen Moment ist die Aufgabe der kirchlichen Statistik. ***) Die zusammenhängende Darstellung der Lehre hingegen, wie sie zu einer gegebenen Zeit, sei es nun der Kirche im Allge-

*) §. 82. **) §. 84. ***) §. 95.

meinen, wenn nämlich keine Trennung obwaltet, sonst aber in einer einzelnen Kirchenpartei geltend ist, bezeichnen wir durch den Ausdruck Dogmatik oder dogmatische Theologie.*)

a) Dogmatik. Die Bezeichnung systematische Theologie, deren man sich für diesen Zweig immer noch häufig bedient und welche mit Recht vorzüglich hervorhebt, daß die Lehre nicht soll als ein Aggregat von einzelnen Satzungen vorgetragen werden, sondern der Zusammenhang ins Licht gesetzt, verbirgt doch auf der andern Seite, zum Nachtheil der Sache, nicht nur den historischen Charakter der Disciplin, sondern auch die Abzweckung derselben auf die Kirchenleitung, woraus vielfältige Mißverständnisse entstehen müssen.**) Die dogmatische Theologie hat für die Leitung der Kirche zunächst den Nutzen, zu zeigen, wie mannigfaltig und bis auf welchen Punkt das Princip der laufenden Periode sich nach allen Seiten entwickelt hat und wie sich dazu die der Zukunft anheim fallenden Keime verbesserter Gestaltungen verhalten. Zugleich giebt sie der Ausübung die Norm für den volksmäßigen Ausdruck, um die Rückkehr alter Verwirrungen zu verhüten und neuen zuvorzukommen.***)

b) Kirchliche Statistik. In dem Gesammtzustand einer kirchlichen Gesellschaft unterscheiden wir die innere Beschaffenheit und die äußeren Verhältnisse und in der ersten wieder den Gehalt, der sich darin nachweisen läßt und die Form, in welcher sie besteht.****) Der Gehalt einer kirchlichen Gemeinschaft in einem gegebenen Zeitpunkt beruht auf der Stärke und Gleichmäßigkeit, womit der eigen-

*) §. 97. **) §. 97. ***) §. 198. ****) §. 232.

thümliche Gemeingeist derselben die ganze ihr zugehörige Masse durchdringt. *) Das Wesen der Form, unter welcher eine Kirchengemeinschaft besteht oder ihrer Verfassung beruht auf der Art, wie die Kirchenleitung organisirt ist und auf dem Verhältniß der Gesammtheit zu denen, welche an der Kirchenleitung Theil nehmen oder zu dem Clerus im weiteren Sinn. **) Die äußeren Verhältnisse einer Kirchengemeinschaft, die nur Verhältnisse zu andern Gemeinschaften sein können, sind theils die zu gleichartigen, nämlich sowohl die des Christenthums und einzelner christlichen Gemeinschaften zu den außerchristlichen als auch die der christlichen Kirchengemeinschaften zu einander, theils die zu ungleichartigen und hierunter vornehmlich zu der bürgerlichen Gesellschaft und zur Wissenschaft im ganzen Umfang des Wortes. ***)

3) Praktische Theologie. Der Zweck der christlichen Kirchenleitung ist sowohl extensiv als intensiv zusammenhaltend und anbildend; und das Wissen um diese Thätigkeit bildet sich zu einer Technik, welche wir, alle verschiedenen Zweige derselben zusammenfassend, mit dem Namen der praktischen Theologie bezeichnen. ****) Der Inhalt der praktischen Theologie erschöpft sich in der Theorie des Kirchenregimentes im engeren Sinn und in der Theorie des Kirchendienstes. †) Der Unterschied zwischen Kirchenregiment und Kirchendienst ergiebt sich folgendermaßen. Innerhalb der christlichen Kirche giebt es eine leitende Wirksamkeit, deren Gegenstand die einzelne

*) §. 234. **) §. 236. ***) §. 238. ****) §. 25.
†) §. 275.

Gemeinde als solche ist und die also nur eine lokale bleibt, und eine auf das Ganze gerichtete, welche die organische Verbindung der Gemeinden, das heißt die Kirche, zum Gegenstande hat. Wir sehen diesen Gegensatz als den obersten Theilungsgrund an und nennen die leitende Thätigkeit mit der Richtung auf das Ganze das Kirchenregiment, die mit der Richtung auf die einzelne Lokalgemeinde den Kirchendienst. *)

Eintheilung der Dogmatik.

Die Eintheilung der Dogmatik ergiebt sich ungezwungen aus ihrem Principe. Als dies letztere haben wir das christlich fromme Selbstbewußtsein gefunden. In diesem sind, wie eine einfache Analyse zeigen wird, drei allgemeine Momente oder Bestimmungen enthalten. Das christlich fromme Selbstbewußtsein ist dasjenige unmittelbare Selbstbewußtsein, in welchem Christus als Erlöser mitgesetzt ist. Näher ist derselbe als Erlöser so mitgesetzt, daß er als der Grund von der in dem unmittelbaren Selbstbewußtsein vorhandenen Kräftigkeit des Gottesbewußtseins oder von der Uebermacht des Gottesbewußtseins über das sinnliche Selbstbewußtsein erscheint. Das Verhältniß des unmittelbaren Selbstbewußtseins zu Christus ist also das des Begründeten oder der Wirkung zu Christus als dem Grunde oder der Ursache. Hiermit haben wir den einen allgemeinen Theil der Dogmatik gewonnen, nämlich den Theil, welcher einerseits die wissenschaftliche Beschreibung der in dem

*) §. 274.

unmittelbaren Selbstbewußtsein gesetzten Totalität der von Christus als dem Erlöser ausgehenden Wirkungen und andrerseits die vollständige Erkenntniß der verursachenden Thätigkeit Christi als des Erlösers ist. Will die Dogmatik in diesem Theile ihrem Begriffe entsprechen, so hat sie einmal in ihrer wissenschaftlichen Beschreibung des unmittelbaren Selbstbewußtseins darauf zu sehen, daß darin keine wesentliche Wirkung Christi übergangen, aber auch nichts in sie aufgenommen und in ihr zur Darstellung gebracht werde, was nicht ein durch Christus Gewirktes ist, und hat sie zweitens darüber zu wachen, daß keine Aussagen über Christus aufgestellt werden, welche nicht die Exposition seiner verursachenden Thätigkeit sind, zugleich aber diejenigen Aussagen erschöpft werden, welche es wirklich sind.

Dieser Theil der Dogmatik ergiebt sich bei der Betrachtung des christlich frommen Selbstbewußtseins als der erste und nächste. Er muß aber in dem wissenschaftlichen Ganzen der Dogmatik so gewiß der letzte sein, als das christlich fromme Selbstbewußtsein für die Gestalt, welche derselbe wissenschaftlich abbildet, bereits zwei andere Voraussetzungen, die zugleich als Momente in ihm latitiren, nöthig hat und machen muß. Die nächste Voraussetzung für das Selbstbewußtsein, welches in sich das lebendige Verhältniß der Totalität der Wirkungen zu der verursachenden Thätigkeit des Erlösers darstellt, ist ein solches unmittelbare Selbstbewußtsein, in welchem die Kraft des Gottesbewußtseins gebrochen und dagegen eine absolute Uebermacht des sinnlichen Selbstbewußtseins über das Gottesbewußtsein gesetzt ist. Dies Selbstbewußtsein muß jenem deswegen vorausgehen, weil ohne dasselbe die Existenz des Erlösers unnö-

thig und überflüssig, ohne dasselbe kein Bedürfniß nach einem Erlöser vorhanden sein würde. Die Existenz des Erlösers ist unnöthig, wenn das unmittelbare Selbstbewußtsein das Gottesbewußtsein in ungebrochener, voller Kraft in sich schließt, oder dasselbe nur bis zu einem solchen Grade geschwächt in sich enthält, in welchem noch dem Gottesbewußtsein die Fähigkeit geblieben ist, sich aus seiner Gebrochenheit heraus in sich zu sammeln, gesammelt und concentrirt das mächtig gewordene sinnliche Selbstbewußtsein in den Zustand der Unterwürfigkeit zurückzuweisen und damit sich in seiner Uebermacht über dasselbe zu restituiren. Es muß ohne Weiteres klar sein, daß dies in der Kraft seines Gottesbewußtseins gebrochene Selbstbewußtsein, welches die Voraussetzung für das in der Erlösung begriffene Selbstbewußtsein bildet, kein anderes als das sündige Selbstbewußtsein ist. Die dogmatisch wissenschaftliche Beschreibung des sündigen Selbstbewußtseins hat sich in der rechten Mitte zwischen zwei Extremen zu halten. Sie darf in dem sündigen Selbstbewußtsein weder eine so große Gotteskraft statuiren, durch welche eine Selbsterlösung möglich ist, noch auch die Gotteskraft in ihm total vernichtet sein lassen. Wiefern sie das Letztere setzt, vernichtet sie die Sehnsucht nach der Erlösung und zugleich den Punkt, an welchen die Thätigkeit des Erlösers anzuknüpfen, den sie als das zu Erlösende im Menschen zu entbinden und frei zu machen hat. Das Gottesbewußtsein darf im sündigen Selbstbewußtsein nicht untergegangen, sondern nur soweit zurückgedrängt sein, daß ihm die Ueberwindung seiner Schranke und seines Hemmnisses zur Unmöglichkeit geworden ist.

Wie nicht mit jenem ersten, so darf die Dogmatik auch

mit diesem Theile nicht beginnen, wenn anders sie ihrem Begriffe, die vollständige wissenschaftliche Analyse des christlich frommen Selbstbewußtseins zu sein, entsprechen will. So gewiß muß diesem Theile ein anderer erster vorausgehen, als bereits nothwendig das sündige Selbstbewußtsein eine Voraussetzung hat und haben muß. Das sündige Selbstbewußtsein drückt eine Gebrochenheit des Gottesbewußtseins, eine Aufhebung der Kräftigkeit desselben aus. Da nun nur ein Dagewesenes gebrochen und aufgehoben werden kann, so muß dem sündigen Selbstbewußtsein ein solches unmittelbare Selbstbewußtsein vorausgehen, in welchem sich das Gottesbewußtsein in einem ungebrochenen, unaufgehobenen Zustande befindet. Dies Selbstbewußtsein ist kein anderes als das fromme Selbstbewußtsein überhaupt oder das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl in seiner reinen Allgemeinheit, das Abhängigkeitsgefühl in dem Zustande, in welchem es, uneingeschränkt, seinem Begriffe entspricht.

In diesen drei Theilen, 1) dem schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl überhaupt, 2) dem sündigen und 3) dem in der Erlösung begriffenen Selbstbewußtsein ist die Analyse des christlich frommen Selbstbewußtseins vollständig ausgeführt. Das Verhältniß des ersten Theiles zu den beiden andern anlangend, so wird derselbe solche Lehrsätze enthalten, „in welchen das eigenthümlich Christliche minder stark hervortritt, deren Ausdruck also auch am leichtesten mit dem anderer Glaubensweisen zusammentreffen kann. Sie (diese Lehrsätze) sind aber dennoch keineswegs Bestandtheile einer allgemeinen oder sogenannten natürlichen Theologie, sondern nicht nur auf jeden Fall Aussagen über das fromme Selbstbewußtsein, also wahrhaft dogmatische Sätze, sondern

auch bestimmt christlich durch die in der Anordnung liegende und also bei jedem Satz wiederholbare Beziehung auf das eigenthümlich Christliche.*) „Jene Thatsachen werden im Gebiet der christlichen Frömmigkeit, so wie sie sich immer gleich bleiben, nicht einen frommen Moment allein erfüllen, sondern nur Bestandtheile eines solchen sein.“**)

Jeden dieser dogmatischen Theile zerlegt Schleiermacher wiederum in drei Unterabtheilungen. Unter diesen nimmt die eine das jedesmalige Selbstbewußtsein so auf, wie es sich in seiner Unmittelbarkeit und Ganzheit, in seiner einheitlichen Totalität erweis't; die beiden andern betrachten es nach seinen beiden wesentlichen Momenten und Bestandtheilen. In seiner Unmittelbarkeit und einheitlichen Totalität ist jedes Selbstbewußtsein Gefühl; die eine Unterabtheilung wird also nur Aussagen über das so oder anders bestimmte fromme Gefühl enthalten müssen. Die beiden wesentlichen Bestandtheile eines jeden unmittelbaren, frommen Selbstbewußtseins sind Gott und das einzelne Subjekt oder, da in dem letzteren die ganze Welt repräsentirt ist, Gott und Welt. Die beiden andern Unterabtheilungen werden also Aussagen einerseits über Gott, andererseits über die Welt geben müssen. Diese Aussagen sind nicht Aussagen über das Gefühl als solches, sondern im Gegentheil über das zersetzte, das aufgehobene Gefühl. Bestimmter ausgedrückt wird also das Verhältniß der ersten Unterabtheilung zu den beiden andern folgendes sein. Die erste wird Aussagen über Gott und das einzelne Subjekt,

*) Dogmat. §. 29, 2. **) §. 29, 1.

Gott und Welt so geben, wie diese beiden Faktoren in unmittelbarer Weise auf einander bezogen sind; nicht Gott ist ihr Gegenstand, nicht die Welt, sondern die unmittelbare Beziehung beider auf einander. Dies liegt wesentlich im Begriffe des Gefühls. Das Gefühl drückt nur ein Zusammen, ein Ineinandersein, eine Beziehung, keine Partikularisirung, keine innere Unterschiedenheit aus. Umgekehrt bilden die Gegenstände der zweiten und dritten Abtheilung Gott und das einzelne Subjekt, Gott und Welt so, wie diese gegen einander besondere und differentiirte sind; nicht die unmittelbare Beziehung, sondern die Differenz Gottes und der Welt ist hier das zu Grunde liegende Objekt. „Vergleichen wir diese drei möglichen Formen mit einander, so ist klar, daß Beschreibungen menschlicher Gemüthszustände dieses Inhaltes nur aus dem Gebiet der innern Erfahrung hergenommen werden können und daß sich also unter dieser Form nichts Fremdes in die christliche Glaubenslehre einschleichen kann, wogegen allerdings Aussagen von Beschaffenheiten der Welt naturwissenschaftlich sein können und Begriffe von göttlichen Handlungsweisen rein metaphysisch; und dann sind beide auf dem Boden der Wissenschaft erzeugt, also dem objektiven Bewußtsein und den Grundbedingungen desselben angehörig, von jener inneren Erfahrung aber und den Thatsachen des höheren Selbstbewußtseins unabhängig. Diese beiden Formen, und unter die erstgenannte gehören natürlich auch alle Sätze von allgemein anthropologischem Inhalt, gewähren also an und für sich keine Sicherheit, daß alle so gefaßten Sätze wahrhaftig dogmatische sind. Daher müssen wir die Beschreibung menschlicher Zustände für die dogmatische Grundform erklären, Sätze aber von

der zweiten und dritten Form nur für zulässig, sofern sie sich aus Sätzen der ersten Form entwickeln lassen; denn nur unter dieser Bedingung können sie mit Sicherheit für Ausdrücke frommer Gemüthserregungen gelten." *) Hiernach „scheint es, daß die christliche Glaubenslehre nur jene Grundform folgerecht durchzuführen habe, um die Analyse der christlichen Frömmigkeit zu vollenden, daß sie die beiden andern aber als überflüssig gänzlich bei Seite stellen könne." Jedoch würde sich „eine Bearbeitung der Dogmatik, welche sich jetzt ganz auf die eigentliche Grundform beschränken wollte, an das bisherige gar nicht anschließen (sie stände isolirt ohne alle geschichtliche Haltung), aber eben deshalb auch wenig brauchbar sein, weder um die Glaubenslehre von den fremden Bestandtheilen zu reinigen, noch um die rednerische und dichterische Mittheilung klar und wahr zu erhalten." **)

Erster Theil der Dogmatik

oder:

Entwickelung des frommen Selbstbewußtseins überhaupt.

Das Princip, dessen wissenschaftliche Auseinanderlegung den Inhalt des ersten Theiles der Dogmatik bildet, ist das fromme Selbstbewußtsein überhaupt oder das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl in seiner unverletzten, primitiven Unmittelbarkeit. Nach Maßgabe der drei eben aufge-

*) Dogmat. §. 30, 2. **) §. 30, 3.

stellten Formen werden wir hier zu beschreiben haben, 1) das in jenem Selbstbewußtsein gesetzte Verhältniß zwischen dem endlichen Sein der Welt und dem unendlichen Sein Gottes; 2) wie geeigenschaftet in jenem Selbstbewußtsein Gott in Beziehung auf die Welt gesetzt wird, endlich 3) wie beschaffen in demselben die Welt vermöge der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott gesetzt ist.

---

1. Das Verhältniß Gottes und der Welt.

(Schöpfung und Erhaltung der Welt.)

Als den bestimmten Begriff und die eigentliche Wirklichkeit des frommen Selbstbewußtseins haben wir das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl erkannt. Dies letztere drückt nicht blos ein Verhältniß des einzelnen Subjekts zum Absoluten, sondern auch, da das einzelne Subjekt Repräsentant der ganzen Welt ist, ein Verhältniß der Welt zum Absoluten aus. Das bestimmte Verhältniß zwischen Gott und Welt, wie es unmittelbar und klar im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle bereit liegt, ist das des schlechthin abhängig Setzenden zum schlechthin abhängig Gesetzten, oder das des absolut Bedingenden zum absolut Bedingten. Wie Bedingendes und Bedingtes einander entgegengesetzt sind, dabei zugleich, grade in der Entgegensetzung selbst, in innerer, nothwendiger Beziehung auf einander stehen, ebenso sind Gott und Welt sowohl entgegengesetzt als auch innerlich auf einander bezogen.

Nichts Anderes und Weiteres als die absolute Bedingtheit der Welt durch Gott scheint die Idee der Schöpfung der Welt zu enthalten, mithin sie aufs Unmittelbarste

und Bestimmteste im frommen Selbstbewußtsein begründet, folglich auch ein wesentlicher dogmatischer Begriff zu sein. So wenig Schleiermacher leugnet, daß der Gedanke der schlechthinigen Bedingtheit der Welt den Identitätspunkt zwischen der Idee der Schöpfung und dem in dem frommen Selbstbewußtsein enthaltenen Verhältnisse bilde, ebenso entschieden verneint er dennoch, daß die Schöpfungsidee ein Bestandtheil des frommen Selbstbewußtseins und also ein dogmatischer Begriff sei. Die Schöpfungsidee bedeutet nämlich, genau angesehen, nicht die absolute Bedingtheit der Welt im Allgemeinen, sondern die Bedingtheit derselben hinsichtlich ihres Anfangs. Diese ihre auf den Anfang der Welt gehende Seite ist es, welche dem frommen Selbstbewußtsein fremd ist, sich nicht darin enthalten findet. „Der Satz, daß Gott erschaffen hat, an und für sich betrachtet, sagt zwar (auch) schlechthinige Abhängigkeit aus, aber mit Ausschluß des Fortbestehens nur für den Anfang, sei es nun der Welt auf einmal oder nacheinander ihrer Theile, immer doch etwas, das uns im Selbstbewußtsein unmittelbar gar nicht gegeben ist. Wir finden uns selbst immer nur im Fortbestehen, unser Dasein ist immer schon im Verlauf begriffen; mithin kann auch unser Selbstbewußtsein, sofern wir, von allem Andern abgesehen, uns nur als endliches Sein setzen, dieses nur in seinem Fortbestehen repräsentiren."*) Das menschliche Selbstbewußtsein schließt nicht den Anfang der menschlichen Existenz in sich; der Mensch existirt schon, wenn er zum Selbstbewußtsein kommt. Indem der Mensch von der Zeit, wo er zum Selbstbewußtsein gelangt ist, die

*) Dogmat. §. 36. 1.

die verschiedenen Stufen seiner physischen wie geistigen Entwicklung mit seinem Bewußtsein begleitet, so enthält sein Selbstbewußtsein allerdings auch ein Anfangen und Entstehen. Aber dies Entstehen ist kein erstes und ursprüngliches, sondern nur ein Fortbestehen, eine Manifestation der Keime und Anlagen, welche schon das ursprüngliche Sein unentwickelt in sich trägt. Also das in dem Selbstbewußtsein des Menschen gesetzte Entstehen ist die Identität des Entstehens und Fortbestehens. Abgesehen von dem menschlichen Entstehen, nimmt der Mensch mit Bewußtsein auch ein mannigfaltiges äußeres Entstehen, das Entstehen der Außendinge wahr. Auch diesem Entstehen fehlt der Charakter der Ursprünglichkeit. Die scheinbar neu entstehenden Gegenstände der Natur setzen bereits das Dasein ihrer Gattungen voraus, sind nur das Fortbestehen dieser letzteren. Folglich ist auch das Entstehen, welches durch die Außenwelt ein Moment des Selbstbewußtseins wird, nur ein mit dem Fortbestehen identisches Entstehen, kein Entstehen als solches d. h. kein ursprüngliches Entstehen. Verhält es sich so mit dem Selbstbewußtsein, so kann dasselbe auch Repräsentant der ganzen Welt nicht in Rücksicht auf das ursprüngliche Entstehen dieser, sondern nur in Rücksicht auf ihr Fortbestehen sein. Findet sich nun aber von dem Entstehen der Welt nichts im Selbstbewußtsein gesetzt,' so hat auch die Dogmatik, die nur die Exposition einer bestimmten Form des Selbstbewußtseins, des frommen Selbstbewußtseins ist, sich aller bestimmten Aussagen und Sätze darüber zu enthalten. „Die weitere Ausbildung der Schöpfungslehre in der Dogmatik rührt aus der Zeit her, wo man auch naturwissenschaftlichen Stoff aus der Schrift ho-

len wollte und wo die Elemente aller höheren Wissenschaften noch in der Theologie verborgen lagen. Es gehört daher zur gänzlichen Trennung beider, daß wir diese Sache den rückwärts gehenden Forschungen der Naturwissenschaft übergeben, ob sie uns bis zu den die Weltkörper bildenden Kräften und Massen oder noch weiter hinauf führen kann."*)

Das fromme Selbstbewußtsein enthält die schlechthinige Abhängigkeit der Welt von Gott nur so, wie die Welt die bereits bestehende, in ihrem Entstandensein fortbestehende ist. Die schlechthinige Abhängigkeit der bestehenden oder fortbestehenden Welt von Gott drückt nun der religiös kirchliche Begriff der göttlichen Erhaltung der Welt aus. Folglich ist dieser letzte Begriff ein wesentlich dogmatischer Begriff. Mit ihm hat sich die Dogmatik näher zu befassen, ihn zu entwickeln; den Schöpfungsbegriff muß sie aus ihrem Gebiete entfernen.

Jedoch völlig gleichgültig darf sich die Dogmatik auch gegen den Schöpfungsbegriff nicht verhalten. Nur interessirt sie sich für denselben nicht seiner selbst wegen, sondern ausschließlich wegen des Begriffs der göttlichen Erhaltung der Welt, oder wegen des in diesem Begriffe zum Ausdrucke gelangten frommen Selbstbewußtseins; ihr Interesse ist also kein unmittelbares und direktes, sondern ein vermitteltes und indirektes. „Da überhaupt die Frage nach dem Anfang alles endlichen Seins nicht in dem Interesse der Frömmigkeit entsteht, sondern in dem der Wißbegierde und also auch nur durch die Mittel, welche diese darbietet, beantwortet werden kann, so kann auch die Frömmigkeit immer nur ein

*) Dogmatik §. 40, 1.

mittelbares Interesse daran nachweisen, nämlich daß sie keine Beantwortung derselben anerkennt, welche den Frommen mit seinem Grundgefühl in Widerspruch brächte." *) Die Frömmigkeit, wie die Dogmatik, kann keine Theorie über die Schöpfung der Welt dulden, in Folge deren die Welt aufhört, ein schlechthin Abhängiges von Gott, ein durch Gott schlechthin Bedingtes zu sein. Die Frömmigkeit trägt das Bewußtsein ihrer absoluten Wesentlichkeit und Nothwendigkeit in sich und die Dogmatik liefert den Nachweis, daß das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl eine wesentliche, selbst die höchste Entwicklungsstufe des menschlichen Geistes sei. Die schlechthinige Abhängigkeit der Welt wird nun nach Schl. durch eine zwiefache Art des Entstehens der Welt aufgehoben, einmal durch diejenige, nach welcher ein Theil oder eine Seite des Entstandenen nicht auf die göttliche Causalität zurückgeht, sondern für diese ein Vorausgesetztes ist, zweitens durch die, nach welcher Gott selbst unter die erst in der Welt und durch die Welt entstandenen Bestimmungen und Gegensätze gestellt wird. „So begnügen wir uns damit, diese negativen Charaktere aufzustellen als Regeln der Beurtheilung für das, was als nähere Bestimmung dieses Begriffs in die Glaubenslehre, aber unserer Ueberzeugung nach mit Unrecht, eingedrungen ist." **)

Es ist wohl deutlich, daß unser schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl nicht könnte auf die allgemeine Beschaffenheit alles endlichen Seins bezogen werden, wenn in diesem irgend etwas von Gott unabhängig wäre oder jemals ge-

*) Dogmatik §. 39, 1. **) Dogmatik §. 40, 1.

wesen wäre. Ebenso gewiß aber auch ist, daß, wenn in allem endlichen Sein als solchem irgend etwas wäre, das als von Gott unabhängig in die Entstehung desselben eingegangen wäre, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, weil eben dies auch in uns sein müßte, auch in Beziehung auf uns selbst keine Wahrheit haben könnte. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl wäre also aufgehoben, wenn Gott die Welt, wie man gelehrt hat, aus einer schon vorhandenen, von ihm unabhängig bestehenden Materie geschaffen hätte. Ein Gott, der aus einer schon vorhandenen Materie schafft, ist nicht sowohl Schöpfer, als nur Bildner. Der Bildner schafft nur Formen, der Schöpfer Stoff und Form zugleich. Des Bildners Thätigkeit ist eine beschränkte, weil sie sich dem gegebenen fremden Stoffe accommodiren muß, des Schöpfers Thätigkeit eine unbeschränkte und freie, weil sie sich absolut nur zu ihrem eigenen Produkte verhält. Von Gott, als einem bloßen Bildner, kann es, abgesehen von der in der Welt nicht durch Gott gesetzten Seite, auch deswegen kein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl geben, weil mit einem solchen der Mensch das Gefühl der Gleichheit haben muß. Das menschliche Schaffen ist ja wesentlich ein bildendes, formirendes Schaffen. „Würde Gott als schaffend auf irgend eine Weise beschränkt gedacht, also demjenigen ähnlich in seiner Thätigkeit, was doch schlechthin von ihm abhängig sein soll, so würde das diese Abhängigkeit aussagende Gefühl ebenfalls nicht wahr sein können, indem Gleichheit und Abhängigkeit sich gegenseitig aufheben und also das Endliche, sofern es Gott gleich wäre, nicht könnte schlechthin von ihm abhängig sein."*) Erfordert nun das

*) Dogmatik §. 40, 3.

Bestehen des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, daß Gott beides sei, sowohl das den Stoff als auch das die Formen schaffende Princip, so wird doch auch so das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl wiederum dann aufgehoben, wenn das Schaffen der Formen in Gott vorhergehend gedacht wird dem Schaffen des Stoffes. „Hinter die Verneinung des Stoffes kann sich aber ein Vorhersein der Gestalten vor den Dingen, natürlich nicht außer Gott, sondern in Gott verstecken. Indem nun doch die beiden Glieder dieses Gegensatzes, Stoff und Form, sich nicht gleich zu Gott verhalten, wird dieser doch aus der Indifferenz gegen den Gegensatz hinausgerückt und also gewissermaßen unter denselben gestellt. Daher auch natürlich dieses Sein der Formen in Gott vor dem Dasein der Dinge als doch schon auf dasselbe sich beziehend ein Vorbereiten genannt werden kann. Allein hierdurch wird sogleich die andere Regel verletzt. Denn Gott bleibt nicht mehr außer aller Berührung mit der Zeit, wenn es zwei göttliche Thätigkeiten giebt, die wie Vorbereiten und Schöpfung nur in einer bestimmten Zeitfolge gedacht werden können." *) Also das göttliche Schaffen muß ein Zugleichschaffen des Stoffes und der Formen sein. Aber auch diese Bestimmung reicht noch nicht aus, da man sich das göttliche Schaffen auch so noch in einem zwiefachen Verhältnisse zu Gott stehend denken kann. Man kann es sich entweder als anfangend in Gott, oder aber als schlechterdings anfangslos seiend denken. Das anfangende Schaffen ist das zeitliche, das anfangslose das ewige. „Insofern man mit der Vorstellung einer Schöpfung in der

*) Dogmatik §. 41, 1.

Zeit den eines Anfangs der göttlichen Thätigkeit nach Außen oder eines Anfangs der göttlichen Herrschaft verbinden muß, wie Origines die Sache darstellt, so würde dadurch Gott in das Gebiet des Wechsels gestellt als zeitlich (Uebergang aus dem Nichthandeln in das Handeln, aus dem Wollen in die Wirksamkeit), mithin der Gegensatz zwischen ihm und dem endlichen Sein verringert, wodurch denn freilich die Reinheit des Abhängigkeitsgefühls gefährdet wird. Es läßt sich nicht denken, wie die Vorstellung, daß Gott nicht ohne von ihm schlechthin Abhängiges ist, auf irgend eine Weise sollte das fromme Selbstbewußtsein schwächen oder verwirren können."*) Also dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle entspricht nur eine anfangslose, ewige Schöpfung der Welt. Mit der ewigen Schöpfung verträgt sich ganz gut die Freiheit des göttlichen Schaffens, wenn anders man die göttliche Freiheit richtig auffaßt. Die göttliche Freiheit ist keine Willkühr, die alle Nothwendigkeit ausschließt, sondern sie ist mit der Nothwendigkeit identisch. „Nun versteht sich von selbst, daß derjenige schlechthin frei ist, von welchem Alles schlechthin abhängig ist. Nur wenn man sich bei dem freien Beschluß eine Berathung vorhergehend denkt, auf welche eine Wahl folgt, oder wenn man jene Freiheit so ausdrückt, daß Gott die Welt auch ebenso gut nicht hätte schaffen können, weil man meint, es sei nur entweder dieses möglich oder daß Gott die Welt habe schaffen müssen: so hat man schon vorher sich Freiheit nur im Gegensatz mit Nothwendigkeit gedacht und also, indem man Gott eine solche Freiheit zuschreibt, ihn in das Gebiet des Gegensatzes gestellt."**)

*) Dogmatik §. 41, 2. **) Dogmatik §. 41. Zusatz.

Kann die Dogmatik zur Schöpfungslehre nur ein negativ kritisches Verhältniß einnehmen, so behauptet sie dagegen ein positiv affirmatives Verhältniß zur Lehre von der göttlichen Erhaltung der Welt. Wie angeführt, drückt die Idee der göttlichen Erhaltung der Welt die schlechthinige Abhängigkeit der bereits bestehenden Welt von Gott aus. Ihr gemäß sind alle daseienden Dinge als daseiende schlechthin bedingt und gesetzt durch Gott.

Der Satz: „jedes Ding ist schlechthin bedingt und gesetzt durch Gott" scheint jede Möglichkeit, daß ein Ding noch durch etwas Anderes gesetzt und bedingt sei, auszuschließen, damit im vollkommensten Widerspruche mit einem die Basis der Naturwissenschaften bildenden und durch die äußerliche Erfahrung täglich bestätigten Satze zu stehen, dem Satze: daß jeder bestimmte weltliche Gegenstand durch andere begründet oder daß jeder ein Produkt des allgemeinen Naturzusammenhangs sei. Bildete wirklich der eine Satz gegen den andern einen festen Gegensatz, so müßte „mit der Vollendung unserer Erkenntniß der Welt, weil uns dann Alles im Naturzusammenhang sich darstellt, die Entwicklung des frommen Bewußtseins im gewöhnlichen Leben ganz aufhören, ganz gegen unsere Voraussetzung, daß die Frömmigkeit der menschlichen Natur wesentlich sei. Und auf der andern Seite müßte umgekehrt die Liebe zur Frömmigkeit allem Forschungstrieb und aller Erweiterung unserer Naturerkenntniß entgegenstreben, ganz gegen den Satz, daß die Wahrnehmung der Schöpfung zum Bewußtsein Gottes führe."*) Schleiermacher weist nun nach, daß der Wider-

*) Dog. §. 46, 1.

spruch beider Sätze durch das fromme Selbstbewußtsein oder das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl so wenig gefordert werde, daß vielmehr gerade das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl nicht einseitig nur den einen, sondern schlechterdings beide enthalte, beide mit einander absolut verträglich und ausgesöhnt. „Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, bemerkt er, ist am vollständigsten, wenn wir uns in unserem Selbstbewußtsein mit der Welt identificiren und uns auch so noch, gleichsam als diese, nicht minder abhängig fühlen.*) Diese Identifikation kann uns nur aber in dem Maaße gelingen, als wir in Gedanken alles in der Erscheinung Getrennte und Vereinzelte verbinden und mittelst dieser Verknüpfung Alles als Eines setzen. In diesem All Einen des endlichen Seins ist dann der vollkommenste und allgemeinste Naturzusammenhang gesetzt und wenn wir uns also als dieser schlechthin abhängig fühlen, so fällt beides, die vollkommenste Ueberzeugung, daß Alles in der Gesammtheit des Naturzusammenhangs vollständig bedingt und begründet ist und die innere Gewißheit der schlechthinigen Abhängigkeit alles Endlichen von Gott vollkommen zusammen. Hieraus folgt nun zugleich die Möglichkeit des frommen Selbstbewußtseins für jeden Moment eines objektiven Bewußtseins und die Möglichkeit des vollendeten Weltbewußtseins für jeden Moment eines frommen Selbstbewußtseins. Die göttliche Erhaltung als die schlechthinige Abhängigkeit aller Begebenheiten und Veränderungen von Gott und die Naturursächlichkeit als die vollständige Bedingtheit alles dessen, was geschieht, durch den allgemeinen Zusammenhang, ist

*) cf. oben p. 18.

nicht eine von der andern gesondert, noch auch eine von der andern begrenzt, sondern beide sind dasselbige nur aus verschiedenen Gesichtspunkten angesehen. Wer hierin dennoch einen Schein des Pantheismus finden will, der möge nur bedenken, daß, so lange die Weltweisheit keine allgemein als gültig anerkannte Formel aufstellt, um das Verhältniß zwischen Gott und Welt auszudrücken, auch auf dem dogmatischen Gebiet, sobald nicht mehr von dem Entstehen der Welt, sondern von ihrem Zusammensein mit Gott und ihrem Bezogenwerden auf Gott die Rede ist, das Schwanken nicht vermieden werden kann zwischen solchen Formeln, die sich mehr der vermischenden Identität beider und solchen, die sich mehr der beide entgegensetzenden Scheidung nähern.".*)

Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl schließt also so wenig den allgemeinen Naturzusammenhang und das Begründetsein alles Einzelnen durch denselben aus, daß es ohne diese wesentliche Seite partiell selbst vernichtet würde, ohne sie den Charakter seiner umfassenden Allgemeinheit einbüßte. Die Hinwegnahme dieser Seite würde nämlich für das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl die Folge haben, daß dessen sich zum Absoluten erhebendes Subjekt im Akte seiner Erhebung aufhörte, Repräsentant der ganzen Welt zu sein und gleichsam als diese sich schlechthin abhängig zu fühlen; das Subjekt, wie sein Thun, müßte nun nothwendig einen partikulären, und somit ausschließenden Charakter gewinnen. „Aus dem Interesse der Frömmigkeit kann (also) nie ein Bedürfniß entstehen, eine Thatsache so aufzufassen, daß durch ihre Abhängigkeit von Gott ihr Be-

*) Dog. §. 46. 2.

dingtsein durch den Naturzusammenhang aufgehoben werde."*)

Liegt es nun nicht im Begriffe und Bedürfnisse der Frömmigkeit, einen bestimmten Gegenstand oder eine Begebenheit, mit Aufhebung des Naturzusammenhangs, nur in die schlechthinige Abhängigkeit von Gott zu setzen, so kann die Frömmigkeit auch kein besonderes Interesse an den Wundern nehmen, in deren Begriffe die Aufhebung des Naturzusammenhangs gesetzt ist. Im Gegentheil, sie muß sich, wenn sie ihre innere Universalität bewahren will, gegen die Wunder polemisch herauskehren. „Ueber die Möglichkeit der Wunder an und für sich haben wir hier nicht zu urtheilen, sondern nur über das Verhältniß der Annahme zu dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl. Denn ist dieses so, wie unser (zuletzt angeführter) Satz aussagt, so werden wir auf unserm Gebiet jede Thatsache, so lange es irgend möglich ist, mit Rücksicht auf den Naturzusammenhang und unbeschadet desselben aufzufassen suchen **). Schleiermacher sucht nun nachzuweisen, daß jedes einzelne Wunder nicht nur die Aufhebung des Naturzusammenhangs an einer bestimmten Oertlichkeit und zu einer bestimmten Zeit sein würde, sondern auch die Aufhebung des Naturzusammenhangs überhaupt, des Naturzusammenhangs an allen Orten und zu allen Zeiten. Durch die Möglichkeit eines einzigen Wunders muß die ganze Welt eine veränderte Ordnung und Gestalt gewinnen. „Da dasjenige, bemerkt er, worin sich ein Wunder begiebt, mit allen endlichen Ursachen in Verbindung steht, zerstört auch jedes absolute

*) Dog. §. 47. **) §. 47. 1.

Wunder den ganzen Naturzusammenhang. Von einem solchen giebt es eine zwiefache Ansicht, eine positive, welche auf die ganze Zukunft hinaus geht und eine negative, welche in gewissem Sinn die ganze Vergangenheit afficirt. Indem nämlich dasjenige nicht erfolgt, was durch die Gesammtheit der endlichen Ursachen dem natürlichen Zusammenhange gemäß erfolgt sein würde, so wird eine Wirkung verhindert und zwar nicht durch den Einfluß anderer auf natürliche Weise gegenwirkender und auch im Naturzusammenhang gegebener endlicher Ursachen, sondern ohnerachtet alle wirksamen Ursachen zur Hervorbringung dieser Wirkung zusammenstimmen. Alles also, was von jeher hiezu beitrug, wird gewissermaßen vernichtet, und statt nur ein einzelnes Uebernatürliches mitten in den Naturzusammenhang hinzustellen, wie man es eigentlich will, muß man den Begriff der Natur ganz aufheben. Die positive Seite ist nun die, daß etwas erfolgen soll, was aus der Gesammtheit der endlichen Ursachen nicht zu begreifen ist. Aber indem dieses nun als ein wirksames Glied mit in den Naturzusammenhang eintritt, so 'wird nun in alle Zukunft Alles ein Anderes, als wenn dieses einzelne Wunder nicht geschehen wäre: und jedes Wunder hebt nicht nur den ganzen Zusammenhang der ursprünglichen Anordnung für alle Zukunft auf, sondern jedes spätere Wunder auch alle früheren, sofern sie schon in die Reihe der wirksamen Ursachen eingetreten sind." *)

Liegen nun die Wunder so ganz und gar nicht in der Idee der Frömmigkeit oder des schlechthinigen Abhängig-

*) Dog. §. 47. 2.

keitsgefühls begründet, wie ist, kann man fragen, die Erscheinung zu erklären, daß sich die Frömmigkeit sowohl Einzelner, als auch ganzer Gemeinschaften von jeher so vielfach und wiederholt an die Wunder, als an ganz nothwendige und unentbehrliche Erscheinungen, angeklammert hat. „Es lassen sich, bemerkt Schleiermacher, ein Paar Gründe aufstellen, um derentwillen es ein Interesse der Frömmigkeit geben kann an einer absoluten Aufhebung des Naturzusammenhangs durch Wunder. Der erste ist die Gebetserhörung, weil nämlich diese nur wirklich etwas zu sein scheint, wenn um des Gebets willen ein anderer Ausgang entsteht, als sonst entstanden sein würde, worin also eine Aufhebung des Ergebnisses, welches nach dem Naturzusammenhang erfolgt sein würde, zu liegen scheint. Der andere ist die Wiedergeburt, welche als eine neue Schöpfung dargestellt wird, welche also theils eine eben solche Aufhebung erfordert, theils ein in dem Naturzusammenhang nicht mitenthaltenes Princip hineinbringt. Beide Gegenstände können an diesem Ort nicht erörtert werden; es wird aber hinreichen in Beziehung auf den ersten, welcher mehr der Frömmigkeit im Allgemeinen angehört, zu bemerken, daß unser Satz auch das Gebet selbst unter die göttliche Erhaltung stellt, so daß das Gebet und die Erfüllung oder Nichterfüllung nur Theile derselben ursprünglichen göttlichen Ordnung sind, mithin das sonst anders Gewordensein nur ein leerer Gedanke ist. Was aber das andere betrifft, so dürfen wir hier nur auf das oben Gesagte zurückweisen; denn wenn die Offenbarung Gottes in Christo nicht etwas schlechthin Uebernatürliches sein muß, so kann auch die christliche Frömmigkeit nicht im voraus bestimmt

sein, etwas damit Zusammenhängendes und daraus Hervorgehendes für schlechthin übernatürlich zu halten." *)

Wie der Begriff des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls und der der göttlichen Erhaltung der Welt für alle bestimmten, in der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott stehenden Erscheinungen zugleich eine natürliche Causalität und Begründung postulirt, so postulirt eben derselbe nun umgekehrt nicht minder für Alles und Jedes, was ein bestimmtes Glied innerhalb des Naturzusammenhangs ist, auch die schlechthinige Abhängigkeit von Gott. Es darf keine einzige weltliche Erscheinung und Bestimmtheit, welcher Art sie auch immer sein möge, von der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott ausgeschlossen werden. Mithin sind „Erregungen des Selbstbewußtseins, welche Lebenshemmungen ausdrücken, vollkommen ebenso in die schlechthinige Abhängigkeit von Gott zu stellen, wie diejenigen, welche eine Lebensförderung ausdrücken." **) Zustände, welche ein anhaltendes, sich regelmäßig erneuerndes Bewußtsein von Lebenshemmung mit sich führen, bezeichnen wir durch den Ausdruck Uebel; „es sind also alle Uebel im ganzen Umfange des Worts, von welchen zu behaupten ist, daß sie ebenso wie das ihnen Entgegengesetzte, nämlich die Güter, sich zu der allgemeinen schlechthinigen Abhängigkeit von Gott verhalten." ***) Unter den Uebeln lassen sich zwei Arten unterscheiden, die natürlichen und geselligen, „die einen überwiegend bedingt durch die Gesammtheit der Naturkräfte, die andern durch den Gesammtzustand der menschlichen Thätigkeiten." Unter die geselligen Uebel begreift Schl.

*) Dog. §. 47, 1. **) Dog. §. 48. ***) §. 48, 1.

hier auch das Böse. „Offenbar aber müssen wir unter die Uebel auch das Böse mitrechnen, denn es zeigt sich überall, wo es ist, als eine unerschöpfliche Quelle von Lebenshemmungen; nur daß wir es hier nicht zu betrachten haben als menschliche Thätigkeit, sondern als Zustand" (nicht nach seiner ethischen Bedeutung, sondern als einen auf das Selbstbewußtsein als Lebenshemmung einwirkenden Zustand).

Da unvollkommne Frömmigkeit, sei es nun weil durch die Lebenshemmungen selbst überwältigt oder weil durch sceptische und ungläubige Darstellungen verwirrt, es zu allen Zeiten schwer gefunden hat, das Vorhandensein der trübern und unglücklichern Lebensmomente mit dem Gottesbewußtsein zu vereinigen, so darf sich die Dogmatik der Aufgabe nicht entziehen, die schlechthinige Abhängigkeit auch der Uebel und des Bösen von Gott zu rechtfertigen, dieselbe als etwas Vernünftiges zu erweisen. Um nun unsere Aufgabe in dem angegebenen Umfange zu lösen, sind wir gar nicht veranlaßt uns in teleologische Betrachtungen zu vertiefen, und über die Uebel hinaus auf dasjenige zu sehen, was etwa durch sie bewirkt wird und wovon sich doch niemals nachweisen läßt, daß es nicht auf andere Weise wäre zu bewirken gewesen. Sondern ganz streng in unserem Gebiet bleibend haben wir nur nachzuweisen die Zusammengehörigkeit dessen, was einander entgegengesetzt erscheint, der Uebel und der Güter, unter der allgemeinen Abhängigkeit. Hierbei nun kommt es für beide Arten der Uebel auf zweierlei an. Zuerst auf das Verhältniß des wechselnden Vergänglichen zu dem Beharrlichen in allem endlichen Sein. Zu dem Vergänglichen nun gehören auch die Einzelwesen in der Form einer erst bis zu einem gewissen Gipfel fort-

schreitenden Lebensentwickelung, von da aus aber bis zum Tode sich allmählig verringernden Lebensthätigkeit. Wie nun im Großen angesehen alle Verhältnisse, welche jene Entwickelung bedingen, das Bewußtsein geförderten Lebens erregen, und umgekehrt, was auf die Annäherung an den Tod hinwirkt, als Lebenshemmung aufgefaßt wird, so giebt es auch einen zufälligen Wechsel zwischen beiden während des ganzen Verlaufs. Offenbar ist es auf der einen Seite dasselbe Gesammtverhältniß des Menschen zur Natur, welches die Förderungen und welches die Hemmungen bedingt, so daß die einen nicht sein können ohne die andern. Ebenso ist es auf der andern Seite auf dem geselligen Gebiet, wo auch nicht eine spätere Gestaltung des gemeinsamen Lebens zum Beispiel wachsen und gedeihen kann, ohne daß die frühere zurückgedrängt würde und in Verfall käme, so daß auch hier, da beides Lebensformen sind, Förderung und Hemmung des Lebens durch einander bedingt sind. Das Andere, worauf es ankommt, ist das Verhältniß des nur beziehungsweisen Fürsichbestehens und der entsprechenden gegenseitigen Bedingtheit des Endlichen. Da es nämlich keine schlechthinige Vereinzelung giebt im Endlichen, so ist jedes nur insofern für sich bestehend, als Anderes durch dasselbe bedingt ist, und jedes nur insofern durch Anderes bedingt, als es auch für sich besteht. Nun aber ist ein Anderes nur durch mich bedingt, wenn es irgend wie gefördert werden kann nur durch mich, worin aber zugleich liegt, daß ich auch hemmend sein kann; und das ganze Verhältniß kommt nur zum Bewußtsein, sofern beide Glieder, und zwar unter beiden Formen, der des Fürsichgesetztseins und der des Bedingtseins durch Anderes, zum Be-

wußtsein kommen, mithin sind die Hemmungen ebenso von Gott geordnet als die Förderungen. Ohne ein sehr weitgreifendes Mißverständniß kann also Niemand Schwierigkeit darin finden, auch das, was ihm als ein Uebel erscheint, gleichviel ob als eigenes oder fremdes oder gemeinsames, als in Folge der schlechthinigen Abhängigkeit vorhanden, mithin als von Gott geordnet zu setzen; er müßte denn überhaupt nicht Vergängliches und Bedingtes als durch Gott seiend, das heißt überhaupt keine Welt als von Gott abhängig denken wollen oder können, und also auch unsern Hauptsatz selbst in Abrede stellen. — Wie nun dieses Mißverständniß auf der einen Seite darauf beruht, daß man die Zustände selbst außer ihrer natürlichen Verbindung auffaßt, so wird es auch dadurch begünstigt, daß man sich fälschlich vorstellt, diejenigen Einwirkungen, von welchen dauernde Lebenshemmungen ausgehen, wären ein besonderes für sich abgeschlossenes Gebiet, so daß sie abgesondert und ausgeschieden werden könnten, kurz daß die Welt könnte ohne Uebel sein. Es verhält sich aber vielmehr so, daß dieselbe Thätigkeit oder Beschaffenheit eines Dinges, wodurch es auf der einen Seite als ein Uebel in das menschliche Leben tritt, auf der andern Seite auch Gutes bewirkt, so daß es auch für die Lebensförderungen an dem fehlen würde, wodurch sie bedingt sind, wenn man das hinwegschaffen wollte, wovon die Lebenshemmungen ausgehen. Dies gilt selbst vom Bösen, welches ja nur als Uebel wirkt, sofern es in der äußern That erscheint und zwar gilt es nicht nur zufällig, weil es bald im Einzelnen, bald als großer geschichtlicher Hebel wohlthätig wirkt, sondern ganz im Allgemeinen, indem es nur zur That wird vermöge der alles Gute

bewirkenden Fähigkeit des Menschen, mit seinem Innern hervorzutreten *). Es bleibt also nichts übrig als auf der einen Seite die göttliche Mitwirkung auf alles, was sich ereignet, gleichmäßig zu beziehen, auf der andern Seite zu behaupten, daß Uebel an und für sich gar nicht, sondern nur als Mitbedingung des Guten und in Beziehung auf dasselbe von Gott geordnet sind **).

Außer dem Uebel und dem Bösen giebt es aber noch ein Anderes, welches man gleichfalls häufig mit der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott für unvereinbar erklärt, nämlich die menschliche Freiheit. Jedoch steht auch sie ebenso wenig, wie das Uebel, mit derselben im Widerspruch. Freiheit und schlechthinige Abhängigkeit sind zwei einander durchaus nicht bekämpfende, sondern mit einander völlig verträgliche Begriffe. Man würde die Verträglichkeit beider Begriffe sogleich erwiesen haben, wenn man darthun könnte, daß die Freiheit, ohne Nachtheil ihres Wesens, ein Glied innerhalb des allgemeinen Naturzusammenhangs bilde. Denn von diesem wissen wir, daß er die eine Seite des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls bildet. Die Freiheit würde dann die Bedeutung erhalten, ein conservirtes Moment im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle zu sein. Wirklich ist nun die Freiheit nach Schl., unbeschadet ihrer selbst, ein Glied des allgemeinen Naturzusammenhangs. Frei ist der Mensch nur im Wollen und Handeln und die Freiheit selbst nichts Anderes als die im Willen anhebende und durch das Medium der Handlung sich in die äußere Wirklichkeit einführende Causalität. Freiheit ist bestimmende, auf ein Aeußeres

---

*) Dog. §. 48. 2. **) Dog. §. 48. 3.

einwirkende Thätigkeit; nur aber durch den Willen und die Handlung bestimmt der Mensch die äußeren Gegenstände, wirkt er auf sie ein. Schon in dieser Begriffsbestimmung der Freiheit ist der Naturzusammenhang mitgesetzt. Ist nämlich der Zielpunkt der Freiheit, in dem sie zur Ruhe kommt, das äußere Sein, so ist sie damit in ihrem Endpunkte der Zusammenschluß ihrer selbst d. h. ihrer reinen Geistigkeit und Idealität mit dem äußeren Sein. Aber auch schon in ihrem Anfangspunkte hat die Freiheit den Naturzusammenhang an sich. Sie hebt wohl im selbstthätigen einzelnen Subjekte an; ist denn aber nicht das Subjekt seiner Existenz nach ein bedingtes? Jedes Subjekt findet sich, wenn es zum Bewußtsein kommt, existirend vor; seine Existenz ist also in einer fremden, nicht in seiner eigenen Causalität begründet. Das kann ja doch nichts Anderes heißen, als: es ist seiner Existenz nach ein Glied im allgemeinen Naturzusammenhang. Auch abgesehen von ihrem Ziel- und Anfangspunkte enthält die Freiheit sonst noch den Naturzusammenhang in sich. Wie jedes Subjekt, um zum Entsprechen seines Begriffs zu kommen, sich entwickeln muß, ebenso participirt an dieser Entwicklung auch die Freiheit. Aber wenn zur Freiheit die Entwicklung gehört, so gehört damit zu ihr auch der Naturzusammenhang. Kein Gegenstand vollbringt seine Entwicklung rein aus und durch sich selbst, sondern nur unter dem Einflusse und der Mitwirkung anderer anregenden und reizenden Gegenstände. Dieser Einfluß, diese Mitwirkung, was ist sie Anderes als Naturzusammenhang! Ferner „gehen wir, was den Moment des Handelns betrifft, davon aus, daß jeder frei handelnde an demselben Ort anders würde gehandelt haben als der wirklich dort befindliche,

ebenso gewiß als dieser an einem andern Ort anders, und ist doch dieses, an welchem Ort jeder ist, in dem allgemeinen Zusammenhang gegründet: so kann Niemand bezweifeln, daß auch die Wirkungen der freien Handlungen vermöge der schlechthinigen Abhängigkeit erfolgen."*)

Also: wie das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl nicht die harmonische Einheit der Welt, nicht den allgemeinen Naturzusammenhang vernichtet, vielmehr für seinen eigenen Begriff diese Einheit und diesen Zusammenhang postulirt, ebenso wenig vernichtet es auch die Freiheit, welche, als bestimmende Causalität, ihre Wirklichkeit ganz nur innerhalb der harmonischen Welteinheit hat, nur die eine Seite des allgemeinen Naturzusammenhangs selber bildet.

2) Die Lehre von den göttlichen Eigenschaften.

Versteht man unter den göttlichen Eigenschaften unterschiedene Bestimmtheiten und Seiten in Gott selbst, so muß behauptet werden, daß dieselben ihren Ursprung weder einem dogmatischen noch auch einem speculativen Interesse verdanken. Aus einem dogmatischen Interesse sind sie deswegen nicht entstanden, weil sie nicht in dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle, dem einzigen Quellpunkte sämmtlicher dogmatischen Bestimmungen, begründet sind. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl würde, enthielte Gott eine unterschiedene Mannigfaltigkeit von Bestimmtheiten in sich, zu einer reinen Unmöglichkeit werden. Durch eine in Gott seiende Mannigfaltigkeit würde nämlich der Gegensatz zwi-

*) Dog. §. 49, 1.

schen Gott und Welt, wie ihn das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl postulirt, abgeschwächt und aufgehoben. Denn hiermit wäre der eigenthümliche Weltcharakter in Gott selbst hineingetreten; der Weltcharakter besteht in der diskreten Vielheit, Unterschiedenheit und Spaltung. Unmöglich könnte sich die Welt noch von demjenigen schlechthin abhängig fühlen, was ein mit ihr Verwandtes und, wenn auch nur in gewissen Rücksichten, ein mit ihr Gleiches ist. Gleichheit und schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl sind zwei mit einander völlig unverträgliche Begriffe. „Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl könnte nicht an und für sich betrachtet und sich selbst immer und überall gleich sein, wenn in Gott selbst Differentes gesetzt wäre; es müßte dann Verschiedenheiten darin geben, die ihren Grund nicht in der Verschiedenheit der Lebensmomente hätten, durch die es im Gemüth zur Erscheinung kommt."*) Ebensowenig sind aber die göttlichen Eigenschaften aus einem speculativen Interesse entstanden. „Von der Speculation lehrt die Geschichte, daß, seitdem sie sich das göttliche Wesen zum Gegenstande gemacht, sie gegen alles ins Einzelne gehende Beschreiben desselben Einspruch eingelegt und sich nur daran gehalten hat, Gott als das ursprünglich Seiende und das absolut Gute zu bezeichnen, und zwar so, daß auch in diesen Vorstellungen, deren erste nur hierher gehören würde, das Inadäquate, sofern noch irgend etwas vom Gegensatz oder von anderer Analogie mit dem Endlichen darin mitgesetzt wäre, häufig ist anerkannt worden."**) Die Speculation, mit andern Worten, kennt kein anderes Absolute als das, welches auch

*) Dogmatik §. 50, 2. **) Dogmatik §. 50, 1.

Gegenstand des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls ist, nämlich das Absolute als das alle Weltunterschiede und Bestimmtheiten von sich ausschließende schlechthin allgemeine Sein, oder, was hiermit identisch ist, dasselbe als Indifferenz. Des speculativen Gehaltes entbehren alle Eigenschaften Gottes schon um deswillen und sofern als sie mehrere sind. „Denn sollten sie als solche eine Erkenntniß des göttlichen Wesens darstellen, so müßte jede von ihnen etwas in Gott ausdrücken, was die andere nicht ausdrückt, und wäre dann die Erkenntniß dem Gegenstand angemessen, so müßte dieser, wie die Erkenntniß eine zusammengesetzte wäre, auch ein zusammengesetzter sein. Ja wenn auch diese Eigenschaften nur Verhältnisse desselben zur Welt aussagen, müßte doch Gott selbst, wie das endliche Leben, nur in einer Mannigfaltigkeit von Funktionen begriffen werden; und da diese als von einander verschiedene auch beziehungsweise einander entgegengesetzt sein und wenigstens theilweise einander ausschließen müssen, so würde dadurch Gott ebenfalls in das Gebiet des Gegensatzes gestellt.“ *) Woher nun aber stammt die Lehre von den göttlichen Eigenschaften, wenn sie nicht durch das dogmatische und speculative Denken hervorgerufen ist? „Diese Behandlungsweise, antwortet Schleiermacher, verdankt ihren Ursprung zunächst den Werken der religiösen Dichtung, vorzüglich den hymnischen und anderweitig lyrischen, dann aber auch dem zwar kunstloseren, im Wesentlichen aber doch mit jenem ganz zusammenstimmenden Verfahren im gemeinen Leben, welches die einfache Vorstellung des höchsten Wesens dadurch zu beleben und zu befe-

*) Dogmatik §. 50, 2.

stigen sucht, daß in Ausdrücken, deren wir uns auch beim Endlichen bedienen, davon gehandelt werde. Beides geht von dem Interesse der Frömmigkeit aus und hat weit mehr die Absicht, den unmittelbaren Eindruck in seinen verschiedenen Gestaltungen wiederzugeben, als eine Erkenntniß zu begründen. Darum wurde es nun schon von Anfang an, weil nämlich beides noch aus dem Judenthum überkommen war, die Sache der christlichen Glaubenslehre, diese Vorstellungen zu regeln, so daß das Menschenähnliche, welches sich mehr oder weniger in allen findet und das Sinnliche, das so manchen beigemischt ist, möglichst unschädlich gemacht werde und nicht ein Rückschritt gegen die Vielgötterei hin daraus entstehe." *)

Der Dogmatik bleibt, da sie vermöge ihres Princips unterschiedene Bestimmtheiten in Gott selbst nicht zugeben kann, hinsichtlich der göttlichen Eigenschaften nur das Doppelte übrig, entweder sie völlig aus sich zu verweisen, höchstens sie negativ kritisch zu behandeln, oder aber ihnen eine andere Bedeutung zu geben. Wir finden bei Schl. das Letztere und dann im Interesse dieses auch die negative kritische Behandlung. „Alle Eigenschaften, bemerkt er, welche wir Gott beilegen, sollen nicht etwas Besonderes in Gott bezeichnen, sondern nur etwas besonderes in der Art, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl auf ihn zu beziehen." **) Die Dogmatik soll nicht meinen, daß in den göttlichen Eigenschaften die Erkenntniß Gottes vollständig gegeben sei, sondern nur daß darin „das uns einwohnende Gottesbewußtsein nach allen den Verschiedenheiten, wie es sich auf Veranlassung ver-

*) Dogmatik §. 50, 2. **) Dogmatik §. 50.

schiedenartiger Lebensmomente realisirt, befaßt sei." Also: die göttlichen Eigenschaften bezeichnen nur Besonderheiten unserer Erhebung zu Gott, nicht des göttlichen Wesens an und für sich.

Was die drei bekannten Methoden (viae) betrifft, wie man zu göttlichen Eigenschaften gelangt, den Weg der Entschränkung (viam eminentiae), der Verneinung oder Absprechung (negationis) und der Ursächlichkeit (causalitatis), so billigt Schleiermacher nur die letztere, weil nur sie im dogmatischen Principe, dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle, begründet sei. „Denn für die ersten muß erst etwas außer Gott als Eigenschaft Gesetztes gegeben sein, was dann entweder, nachdem es von Schranken befreit worden, ihm beigelegt, oder dessen Verneinung ihm beigelegt wird, wogegen der Begriff der Ursächlichkeit mit dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl selbst im genauesten Zusammenhange steht." Die beiden ersten Methoden „können nur zur Anwendung kommen entweder auf Gerathewohl, ob man nicht etwas zur Unbeschränktheit erhoben als göttliche Eigenschaft setzt, was nur schlechthin von Gott könnte verneint werden; oder wollte man dies vermeiden, so müßte der Anwendung dieser Methoden eine Bestimmung vorangehen, was für Eigenschaftsbegriffe überhaupt sich dazu eignen, Gott auf unbeschränkte Weise beigelegt zu werden, und was für welche schlechthin von ihm verneint werden müssen." Die Methode der Ursächlichkeit entspricht dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle deswegen allein, weil Gott in diesem Gefühle, indem er darin als das allbedingende Wesen gesetzt ist, eben damit nichts Anderes als die absolute Causalität ist. Aber so gewiß nach Schl. alle göttlichen Eigenschaften

auf die göttliche Ursächlichkeit zurückgehen müssen, bevorwortet er doch auch hier wieder, „daß, insofern aus der göttlichen Ursächlichkeit mehrere Eigenschaften entwickelt werden, die Verschiedenheiten derselben ebenfalls nichts Reelles in Gott sind, ja daß sie auch weder einzeln noch zusammengenommen das Wesen Gottes an sich ausdrücken, wie denn niemals aus der Wirkung das Wesen dessen selbst, was eingewirkt hat, erkannt werden kann."

Bei der Deduktion der einzelnen göttlichen Eigenschaften aus der göttlichen Causalität kommt Alles auf die richtige Bestimmung des Verhältnisses zwischen der göttlichen und endlichen (innerweltlichen) Causalität an. Dies Verhältniß ist ein doppeltes, ein positives und negatives. Es ist jenes, wiefern die göttliche Causalität das Umfassen der Totalität der endlichen Causalitäten ist. Daß die göttliche Causalität wirklich dies Umfassen sei, liegt ganz in dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle begründet. Gott erscheint in diesem als das die Welt Bedingende, als die Causalität der Welt. Ist Gott die Causalität der Welt überhaupt, so muß er damit auch, was sogar ein tautologischer Satz ist, die Causalität der Totalität der endlichen Causalitäten sein. Jede endliche Causalität ist ja nur eine Seite, ein Glied innerhalb des Weltganzen oder, richtiger ausgedrückt, eine Bestimmtheit, nach welcher jeder weltliche Gegenstand nicht bloß aufgefaßt werden kann, sondern auch aufgefaßt werden muß. Unter der endlichen Causalität können wir nichts Anderes als einen bestimmten weltlichen Gegenstand verstehen, wiefern er eine bestimmende Thätigkeit, eine Einwirkung auf

*) Dogmatik §. 50, 3.

einen andern weltlichen Gegenstand ausübt. Von einer solchen Einwirkung dürfen wir keinen weltlichen Gegenstand ausschließen, wenn uns nicht die Einheit der Welt verloren gehen soll. Einheit ist die Welt nur dadurch, daß kein einziger ihrer Gegenstände absolut isolirt und spröde den übrigen gegenübersteht, sondern sich auf dieselben bezieht; diese Beziehung ist eben die Causalitätsbeziehung. Der Satz: „Gott ist die Causalität der Totalität der endlichen Causalitäten" ist, da jeder weltliche Gegenstand als einwirkend eine endliche Causalität ist, mit dem identisch: „Gott ist die Causalität der Totalität der weltlichen Gegenstände." Wie also verhält sich, allgemein und logisch ausgedrückt, die göttliche zur endlichen Causalität? Offenbar wie das Allgemeine, das absolute, schlechthin produktive Allgemeine zum Besondern und Bestimmten, als dem durch jenes Gesetzten und Bedingten, damit aber in ihm Befaßten und von ihm Umfaßten. Dies ist das positive Verhältniß zwischen der göttlichen und endlichen Causalität. Näher betrachtet ist hierin auch schon das negative Verhältniß mitgesetzt. Wenn die göttliche Causalität das Umfassen sämmtlicher endlichen Causalitäten ist, so ist sie damit jeder einzelnen endlichen Causalität entgegengesetzt; jede unter diesen ist ein Begrenztes und Beschränktes, die göttliche Causalität das Unbegrenzte und Schrankenlose. Ferner: unter der endlichen Causalität verstehen wir einen bestimmten weltlichen Gegenstand, wiefern er auf einen andern einwirkt. Aber, wie er auf andere einwirkt, so wirken diese auf ihn ein. Jeder endlichen Causalität kommt also nicht, wie der göttlichen, absolute Produktivität zu, sondern jede enthält auch die Seite des Leidens oder des Bestimmtwerdens in sich, jede

ist zugleich Wirkung. Die endliche Causalitätsbeziehung ist mithin, wenn wir sie ganz genau bezeichnen wollen, wesentlich Wechselwirkung. „Das Aufeinanderbezogensein vertheilter Ursächlichkeit und Leidentlichkeit gestaltet den Naturzusammenhang zu dem Gebiet der Wechselwirkung und also des Wechsels überhaupt, indem aller Wechsel und alle Veränderung auf diesen Gegensatz zurückgeführt werden kann. Es ist also in eben der Beziehung, in welcher die natürliche Ursächlichkeit der göttlichen entgegengesetzt ist, das Wesen der ersteren zeitlich zu sein"*).

Dieses doppelte Verhältniß der göttlichen Causalität zu der endlichen ist nun in den beiden göttlichen Eigenschaften der Allmacht und Ewigkeit abgebildet. Die Allmacht drückt das positive, die Ewigkeit das negative Verhältniß aus. Die Allmacht bezeichnet die göttliche Causalität, wiefern diese die Totalität der weltlichen Gegenstände oder der endlichen Causalitäten umfaßt, die Ewigkeit die göttliche Causalität, wiefern dieselbe dem Gebiet des Wechsels und der in dem Wechsel sich vollbringenden Zeitlichkeit enthoben, schlechthin wechsel- und zeitlos ist. So sehr hiernach Allmacht und Ewigkeit einander entgegengesetzt scheinen, ist doch ihre Differenz in Gott selbst nichts Reelles. „Es ist, bemerkt Schl., immer eine Ungenauigkeit, wenn wir dieses als zwei verschiedene Eigenschaften aufstellen. Denn die göttliche Ursächlichkeit ist nur insofern der endlichen dem Umfang nach gleich, als sie ihr der Art nach entgegengesetzt ist, indem, wenn sie ihr der Art nach gleich wäre, wie es sich in allzumenschlichen Vorstellungen von Gott nicht

*) Dogm. §. 51, 1.

selten ausspricht, sie ebenfalls dem Gebiet der Wechselwirkung angehörte und also ein Theil der Gesammtheit des Naturzusammenhangs wäre. Ebenso aber, wenn die göttliche der endlichen dem Umfange nach nicht gleich wäre, könnte sie ihr auch nicht entgegengesetzt sein ohne zugleich die Einheit des Naturzusammenhangs aufzuheben, weil sonst zu einiger endlichen Ursächlichkeit eine göttliche wäre, zu anderer aber nicht. Anstatt also zu sagen, Gott sei ewig und allmächtig, würden wir besser sagen, er sei allmächtig-ewig und ewig-allmächtig oder auch Gott sei die ewige Allmacht oder die allmächtige Ewigkeit." *)

Diesen beiden göttlichen Eigenschaften, der Allmacht und Ewigkeit, fügt Schl. zwei andere bei, nämlich die Allwissenheit und Allgegenwart. Diese Beifügung begründet er dadurch, daß die göttliche Causalität, wiefern sie das Umfassen der Totalität der endlichen Causalität ist, nicht vollständig durch die göttliche Allmacht, und wiefern sie der endlichen Causalität entgegengesetzt ist, nicht vollständig durch die göttliche Ewigkeit ausgedrückt werde. Um diese Vollständigkeit auszudrücken, müsse die Allmacht durch die Allwissenheit und die Ewigkeit durch die Allgegenwart ergänzt werden. „Der Begriff Ewigkeit drückt allerdings den Gegensatz aus zu der im Naturzusammenhang enthaltenen Ursächlichkeit, aber doch zunächst nur sofern diese zeitlich bedingt ist, und sie ist doch ebenso gut auch, und zwar die geistige nicht minder als die leibliche, räumlich bedingt. Denkt man nun freilich an die Gleichsetzung dem Umfang nach: so liegt darin allerdings schon, daß die endliche Ur-

*) Dog. §. 51, 1.

sächlichkeit überall im Raum abhängig ist von der göttlichen; aber der Begriff, welcher die Entgegensetzung ausdrückt, tritt durch diese Beziehung zurück, und der vollständige Ausdruck ist erst in Ewigkeit und Allgegenwart zusammengenommen." *) Der Begriff der Allwissenheit gehört hierher, „weil wir in dem Gebiet der endlichen Ursächlichkeit einen Gegensatz zu machen pflegen zwischen lebendigen und todten Kräften, und ohnerachtet in der Lehre von der Erhaltung auch die bewußt endliche Ursächlichkeit unter die göttliche gestellt ist, bleibt doch in dem Begriff der Allmacht selbst, wenn einmal mit Recht oder Unrecht todte Kräfte angenommen werden, die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, sie nach der Analogie der todten Kräfte zu denken. Dem wird nun, da Bewußtsein die höchste uns gegebene Form des Lebens ist, durch den Begriff der Allwissenheit abgeholfen. Durch den Ausdruck Allwissenheit soll bevorwortet werden, daß die Allmacht nicht als eine todte Kraft gedacht werde."**) „Natürlich aber können diese hinzukommenden Eigenschaftsbegriffe ebenso wenig jeder für sich etwas Besonderes und Verschiedenes in Gott bezeichnen wie die anfänglich aufgestellten; und so ist auch Allgegenwart, der göttlichen Ursächlichkeit beigelegt, schon selbst auch Allmacht, und Allwissenheit schon selbst auch Ewigkeit."***)

Diese vier Eigenschaften werden nun von Schl. jede auch noch einzeln behandelt. Wir finden in dieser Behandlung weniger eine weitere logische Exposition derselben, als vielmehr eine Kritik der mannigfaltigen über sie aufgestellten Definitionen. Die Kritik hat den Zweck, das Bewußt-

*) Dogm. §. 51, 2. **) Ebendaselbst. ***) Ebendaselbst.

sein zu dem aus der Idee des schlechthinigen Abhängigkeits-gefühls abgeleiteten Begriffe der göttlichen Eigenschaften hin-überzuführen, es mit demselben vertraut zu machen.

1) Die göttliche Ewigkeit. Die gewöhnlichste Bestimmung der Ewigkeit ist die, daß sie diejenige Eigenschaft Gottes sei, vermöge deren er weder angefangen habe noch auch aufhören werde. Schl. verwirft diese Bestimmung, weil durch sie Gott in der That nicht völlig von der Zeitlichkeit befreit werde. „Denn indem hier in der zeitlichen Dauer nur die Endpunkte geleugnet werden, wird doch zwischen diesen das Sein Gottes dem Zeitlichen gleichgesetzt, mithin die Zeitlichkeit an sich und die Meßbarkeit des göttlichen Seins und also auch Wirkens durch die Zeit nicht geleugnet, sondern indirekt vielmehr behauptet." Die Ewigkeit ist nach dieser Bestimmung nichts Anderes als die unendliche Zeit. „Wir müssen alle solche Erklärungen als unangemessen verwerfen, welche nur die Schranken der Zeit, nicht die Zeit selbst, für Gott aufheben und welche den Begriff der Ewigkeit aus dem der Zeitlichkeit, dessen Gegentheil er doch ist, durch Entschränkung bilden wollen." Schl. postulirt, daß der Begriff der Ewigkeit als das reine Gegentheil der Zeitlichkeit, also als vollkommne Zeitlosigkeit begriffen werde. „Die Besorgniß, daß, wenn man die Ewigkeit als Zeitlosigkeit setzt, dann eigentlich nichts gesetzt sei, kann nur entstehen, wenn man die Ewigkeit unter die ruhenden Eigenschaften setzt und dabei doch denkt, daß jede für sich allein das Wesen des göttlichen Seins ausdrücken soll; sie verschwindet hingegen, wenn man diesen Begriff, so wie wir es fordern, mit dem der Allmacht verbindet; denn indem eine göttliche Wirksamkeit gesetzt wird,

kann zwar etwas Unbekanntes und vielleicht nicht anschaulich Darzustellendes, aber doch keineswegs nichts gesetzt sein." Die Ewigkeit als ruhende Eigenschaft zu denken, überhaupt ruhende Eigenschaften in Gott zu setzen, widerspricht gänzlich dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle. „Das fromme Bewußtsein wird, indem wir die Welt überhaupt auf Gott beziehen, nur wirklich als das Bewußtsein seiner ewigen Kraft." Für die nähere Einsicht in die wahre Idee der Ewigkeit erinnert Schl. beispielsweise an das Ich, was man als ein ewiges und zeitliches zugleich ansehen könne. Das Ich ist ein Zeitliches, wiefern es einen Wechsel in sich darstellt, ein Ewiges, wiefern es den unveränderbar einigen Grund für alles in ihm wechselnde Bestimmte bildet. Das Wechselnde im Ich sind die mannigfaltigen einzelnen Gedanken und Gemüthserscheinungen; auf sie, als auf das wechselnde Verursachte, bezieht sich das Ich, als das verursachende Beharrliche. Also auch dem endlichen Sein hängt die Zeit überwiegend nur an, sofern es verursacht ist, minder aber sofern verursachend. Liegt nun im Begriffe der Ewigkeit das Verursachen, so heißt das in Beziehung auf Gott nichts Anderes als: in dem Begriffe der Ewigkeit ist die Allmacht mitgesetzt. Hiernach haben wir die Ewigkeit, einzig richtig, also zu definiren: „die mit allem Zeitlichen auch die Zeit selbst bedingende schlechthin zeitlose Ursächlichkeit Gottes."*)

2) Die göttliche Allgegenwart. Vor Allem darf in die göttliche Allgegenwart nichts Räumliches gelegt werden. Die dichterischen und volksmäßigen Beschreibungen

*) Dogmatik §. 52.

thun dies, indem sie die raumbedingende Ursächlichkeit in Gott unter dem Bilde des unbeschränkten Raumes selbst vorstellen. Hiergegen bleibt die gründlichste Verbesserung, welche das Räumliche gänzlich aufhebt, die Formel, daß Gott in sich selbst sei, der aber freilich die andere zur Seite stehen muß, daß die Wirkungen seines ursprünglichen Insichselbstseins überall seien.

Nicht zu billigen ist die Unterscheidung der göttlichen Allgegenwart als einer ruhenden und einer wirksamen Eigenschaft. Dieselbe hebt das wesentliche Sichselbstgleichsein der göttlichen Ursächlichkeit fast unfehlbar auf und bringt dadurch nur Verwirrungen hervor. „Wenn man z. B. unterscheidet die Allgegenwart Gottes soweit sie sich auf ihn selbst bezieht und die Allgegenwart bezüglich auf die Geschöpfe und nimmt dabei entweder eine Schöpfung in der Zeit an, so gab es vor dieser nur die erste Allgegenwart und die andere ist erst hinzugekommen; oder man setzt die Welt endlich im Raum und also einen am Ende freilich immer leeren Raum außer derselben, so erstreckt sich wiederum die erste Allgegenwart weiter als die andere und es geschieht dann sehr leicht, daß man sagt, Gott sei an und für sich auch außer der Welt, bezüglich auf die Geschöpfe aber nur innerhalb der Welt gegenwärtig, wodurch eine ähnliche Ungleichheit eintritt. Dem entgegen muß das Ueberallsein Gottes auf sein Wesen und seine Macht gleichmäßig bezogen werden."

Wie die göttliche Allgegenwart nicht räumlich, aber auch nicht in Gott selbst unterschieden und also ungleich gedacht werden darf, — es würde hierdurch unfehlbar das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl vernichtet — so darf sie

auch nicht so aufgefaßt werden, daß sie durch die innerhalb der Welt sich hervorthuenden Unterschiede der Gegenstände berührt wird. „Die endliche Ursächlichkeit ist größer und kleiner an verschiedenen Orten, am kleinsten nämlich da, wo der Raum nur erfüllt ist durch sogenannte todte Kräfte und größer, wo eine größere Lebensentwickelung ist, am größten also, wo klares menschliches Bewußtsein wirksam ist und so höher hinauf. Hierdurch ist wohl verstanden kein Unterschied in der allmächtigen Gegenwart Gottes gesetzt, sondern nur in der Empfänglichkeit des endlichen Seins, auf dessen verursachende Thätigkeit eben die göttliche Gegenwart bezogen wird; denn so ist die Empfänglichkeit des Menschen dafür größer als irgend eines andern irdischen Seins, unter den Menschen aber ist sie bei den Frommen am größten.“ Die göttliche Allgegenwart ist vollkommen raumlos, also auch nicht größer oder kleiner an verschiedenen Orten zu denken. Die einzig richtige Definition derselben ist also die folgende: „die mit allem Räumlichen auch den Raum selbst bedingende schlechthin raumlose Ursächlichkeit Gottes.“ *)

3) Die göttliche Allmacht. Die nächstliegende Bestimmung der göttlichen Allmacht scheint die zu sein, daß sie diejenige Eigenschaft Gottes sei, vermöge deren er die absolute Causalität aller Gegenstände ist. Diese Definition kann einen doppelten Sinn haben; entweder nämlich kann darin die Causalität aller einzelnen Dinge als einzelner, oder aber die Causalität aller Dinge als der Gesammtheit, als des Systems der Dinge, enthalten sein.

*) Dogmatik §. 53.

Meint man den ersten Sinn mit Ausschluß des zweiten, so ist die Definition nicht zu billigen, weil sie so dem Begriffe des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls widerspricht. Von einem Wesen, welches Einzelnes schafft, ist ein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl nicht möglich. „Denn wenn nicht unmittelbar, doch indem wir unser Selbstbewußtsein zu dem des gesammten endlichen Seins erweitern, repräsentiren wir dann eben jenes auch und so kann auch eine schlechthinige Abhängigkeit nicht mehr, sondern nur eine theilweisige stattfinden."*) Das Subjekt des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls repräsentirt die Einheit der Welt, in welcher, wiefern darin ein Gegenstand andere begründet und durch sie begründet wird, jeder Gegenstand seine zureichende Causalität findet. Also ist der dem Begriffe des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls einzig entsprechende Sinn jener Definition nur der zweite: Gott ist die absolute Causalität der Gesamtheit der Gegenstände d. h. des allgemeinen Naturzusammenhangs oder der Welt, wie sie ein Ganzes, eine Einheit ist. „Vielmehr, bemerkt Schl., ist und wird Alles ganz durch den Naturzusammenhang, so daß jedes durch Alles besteht und Alles ganz durch die göttliche Allmacht, so daß Alles ungetheilt durch Eines besteht."**) Hieraus ergiebt sich, welche Bewandniß es mit dem Gegensatze habe zwischen einer unmittelbaren und mittelbaren oder einer absoluten und geordneten Ausübung der göttlichen Allmacht d. h. wenn sie ohne Zwischenursachen wirksam ist und wenn vermittelst dieser. „Sobald nun einzelne Wirkungen, einige nur auf diese, andere nur auf jene zurückgeführt werden sollen, so ist die

*) Dogmat. §. 54, 1. **) Ebendaselbst.

Unterscheidung falsch. Denn alles, was zeitlich und räumlich geschieht, hat auch in der Gesammtheit des Außerihm und Vorihm seine Bedingungen, mögen sich uns diese auch noch so sehr verbergen, und fällt insofern unter die geordnete Macht; soll Einiges mit Ausschluß von Anderem auf die unmittelbare zurückgeführt werden, so wird aller Naturzusammenhang aufgehoben. Denken wir aber nicht das Einzelne als Wirkung der göttlichen Allmacht, sondern die Welt selbst, so können wir nur auf die unmittelbare Ausübung zurückgehen. Einen Punkt, den wir nur auf die absolute Ausübung und nicht auf die geordnete beziehen dürften oder umgekehrt, giebt es für uns nicht."*) Eine ähnliche Bewandniß hat es mit dem Unterschiede, der fast überall gemacht wird zwischen einem schlechthinigen göttlichen Willen und einem bedingten. Von allem Einzelnen, daß es ist und wie es ist, muß man sagen, daß Gott es nur bedingt will, weil jedes bedingt ist durch anderes. „Allein dasjenige, wodurch Anderes bedingt wird, ist selbst durch den göttlichen Willen bedingt; und zwar so, daß der göttliche Wille, auf dem das Bedingende beruht und der göttliche Wille, auf dem das Bedingte beruht, nicht jeder ein anderer ist, sondern es ist nur ein und derselbe, das ganze Gebiet des sich unter einander bedingenden endlichen Seins umfassende, göttliche Wille, und dieser ist gewiß der schlechthinige, weil nichts ihn bedingt. Sonach würde alles Einzelne von Gott bedingt gewollt, das Ganze aber als Eines würde schlechthin gewollt." **)

Unsere bisherige Exposition hat aber den Inhalt der gött-

*) Dogmatik §. 54, 4. **) Ebendaselbst.

lichen Allmacht noch nicht erschöpft. Sie hat sich nur auf die eine wesentliche Seite derselben bezogen, über welche sich Schl. in dem Hauptsatz also ausspricht: „In dem Begriff der göttlichen Allmacht ist dieses enthalten, daß der gesammte, alle Räume uud Zeiten umfassende Naturzusammenhang in der göttlichen, als ewig und allgegenwärtig aller endlichen entgegengesetzten, Ursächlichkeit gegründet ist." Die andere nicht minder in der Idee der göttlichen Allmacht enthaltene und ebenso wesentliche Seite soll die sein, „daß die göttliche Ursächlichkeit, wie unser Abhängigkeitsgefühl sie aussagt, in der Gesammtheit des Seins vollkommen dargestellt wird, mithin auch Alles wirksam wird und geschieht, wozu es eine Ursächlichkeit in Gott giebt."*) Diese zweite Seite beruht darauf, „daß wir auf unserem Gebiet zur Vorstellung der göttlichen Allmacht nur kommen durch Auffassung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls und es uns also an jedem Anknüpfungspunkt fehlt, um an die göttliche Ursächlichkeit Ansprüche zu machen, welche über den Naturzusammenhang, den eben jenes Gefühl umfaßt, hinausgehen."**) Wenn nicht Alles, was in der göttlichen Allmacht liegt, auch ein Daseiendes und wirklich Gewordenes wäre, so gäbe es in Gott ein über die Wirklichkeit hinausreichendes Können, also für Gott den Unterschied von Möglichkeit und Wirklichkeit. „Wie wenig der Unterschied zwischen Möglichem und Wirklichem für Gott einer sein könne, das wird sich sehr deutlich zeigen, wenn wir nur darauf achten, in welchen Fällen wir selbst vornehmlich denselben in Anwendung bringen. a) Wir denken uns zuvör-

*) Dogmatik §. 54 zu Anfang. **) Dogmatik §. 54, 2.

derst Manches in einem Dinge möglich zufolge des allgemeinen Begriffs der Gattung, der es angehört, was aber nicht wirklich wird, weil die besondere Bestimmtheit desselben grade dieses ausschließt, während bei andern einzelnen derselben Gattung andere auch vermöge des Gattungsbegriffs mögliche Bestimmungen aus derselben Ursache ausgeschlossen bleiben. Hier erscheint aber etwas nur uns als möglich, weil die Bestimmtheit des Einzelnen zu finden eine Aufgabe ist, die wir nie vollkommen zu lösen vermögen. In Beziehung auf Gott aber ist ein solcher Unterschied zwischen dem Allgemeinen und Einzelnen nicht vorhanden; sondern in ihm ist ursprünglich die Gattung als die Gesammtheit aller ihrer Einzelwesen, und diese wiederum sind mit ihrem Ort in der Gattung zugleich gesetzt und begründet, so daß, was hierdurch nicht wirklich wird, in Beziehung auf ihn auch nicht möglich ist. b) Ebenso sagen wir, es sei Manches möglich zufolge der Natur eines Dinges, zusammen genommen seine innere Bestimmtheit durch die Gattung und als Einzelwesen, was doch in und an demselben nicht wirklich wird, weil es gehemmt ist durch die Stellung des Dinges in dem Gebiet der allgemeinen Wechselwirkung. Könnten wir für jeden Punkt den Einfluß der gesammten Wechselwirkung übersehen, so würden wir doch gleich gesagt haben, was nicht wirklich geworden, sei auch innerhalb des Naturzusammenhangs nicht möglich gewesen. In Gott ist aber nicht eines getrennt vom andern, das Fürsichbestehende besonders und die Wechselwirkung besonders gegründet, sondern beides mit und durcheinander, so daß in Beziehung auf ihn nur dasjenige möglich ist, was in dem einen von beiden ebenso sehr begründet ist wie in dem andern. Auf

diese beiden Fälle aber lassen sich alle zurückführen, welche für uns eine Wahrheit haben."*) Wie es in Gott keinen Unterschied zwischen Wirklich und Möglich geben kann, so auch keinen, was eigentlich ganz dasselbe ist, zwischen Können und Wollen. Daher die gewöhnlichste Definition der göttlichen Allmacht, daß sie diejenige Eigenschaft sei, vermöge deren Gott Alles könne, was er wolle, verworfen werden muß. „Denn welches von beiden auch größer sei als das andere, das Wollen oder das Können, es liegt darin immer eine Beschränkung, welche nur aufgehoben werden kann, wenn man beide dem Umfange nach gleich setzt. Aber auch schon die Trennung beider für sich, als ob nämlich Können ein anderer Zustand sei als Wollen, ist eine Unvollkommenheit. Denn soll ich mir ein Können ohne Wollen denken, so muß das Wollen von einem einzelnen, also wol auch immer veranlaßten Antrieb ausgehen, und soll ich mir Wollen ohne Können denken, so muß das Können nicht in der innern Kraft gegründet sein, sondern ein äußerlich gegebenes. Lassen sich daher, weil es in Gott kein Wollen durch einzelne Antriebe giebt und kein von Außen her wachsendes und abnehmendes Können, in Gott auch beide selbst in Gedanken nicht trennen, so sind auch, weil Wollen und Können zusammen nothwendig Thun sind, auch weder Wollen und Thun von einander zu trennen, noch Können und Thun, sondern die ganze Allmacht ist ungetheilt und unverkürzt die Alles thuende und bewirkende." **)

4) Die göttliche Allwissenheit. Die Hauptabzweckung dieses Begriffs geht weit mehr dahin, daß die

*) Dogmat. §. 54, 2. **) §. 54, 3.

göttliche Ursächlichkeit als schlechthin lebendig gedacht werde, als daß eine Aehnlichkeit zwischen Gott und dem, was wir in dem uns gegebenen Sein als Geist bezeichnen, auf eine bestimmte Art festgestellt werde. Vor Allem muß von der Geistigkeit des göttlichen Wesens, wiefern wir diese durch die Funktion des Wissens bezeichnen, alles das ausgeschlossen werden, was eine Empfänglichkeit oder Leidentlichkeit in sich schließt. Das Wissen Gottes ist also kein aufnehmendes und betrachtendes, kein durch einen unabhängig von Gott vorhandenen Stoff determinirtes Wissen. „So wenig der göttliche Wille als ein Begehrungsvermögen gedacht werden darf, ebensowenig auch die göttliche Allwissenheit als ein Vernehmen und Erfahren, ein Zusammendenken oder Zusammenschauen." *) Das aufnehmende und betrachtende Wissen eignet nur dem Menschen, in dem es als eine bestimmte Art des Wissens den Gegensatz zu einer andern Art, nämlich dem produktiven Wissen bildet. Produktives und aufnehmendes oder betrachtendes Wissen unterscheiden sich so von einander, daß jenes seinen Stoff sich selber giebt, also Form und Inhalt zugleich ist, während dieses, indem es seinen Inhalt nur von Außen bekommt, in sich die bloße Form repräsentirt. Näher ist das produktive Wissen das zweckbildende Wissen. Die Zwecke, insbesondere die sittlichen, kommen dem Geiste nicht von Außen, sondern gehen aus der eigenen Innerlichkeit des Geistes mittelst seiner freien Thätigkeit hervor. Im Menschen muß sich das Wissen in diese beiden Arten spalten, weil ihm eine unabhängig von seiner Thätigkeit und seinem Wollen bestehende Naturwelt gegen-

*) Dogmatik §. 55, 1.

über steht. „Auf Gott aber ist dieser letzte Unterschied gar nicht anwendbar, weil es keine Gegenstände der Betrachtung für ihn giebt, als durch seinen Willen bestehende, sondern alles göttliche Wissen ist nur das Wissen um das Gewollte und Hervorgebrachte, nicht ein Wissen, dem ein Gegenstand anderwärts her könnte gegeben werden. Ja da es für ihn keine Aufeinanderfolge giebt, so kann man auch nicht einmal sagen, daß die zweckbildende Denkthätigkeit der Willensthätigkeit vorangehe. Und da zufolge des Obigen auch zwischen dem Beschließen und dem Ausführen des Beschlossenen ein solcher Unterschied, vermöge dessen uns die Zweckbegriffe ganz oder theilweise nur ideal bleiben, nicht Statt finden kann, indem sonst die göttliche Allmacht sich im endlichen Sein nicht vollkommen darstellen würde, ebenso wenig aber zu dem göttlichen Denken, damit sein Gegenstand wirklich werde, weder irgend andere dem Leiblichen mehr analoge Thätigkeiten, noch ein Stoff irgend wie hinzukommen darf, so ist das göttliche Denken ganz dasselbe mit dem göttlichen Wollen, und Allmacht und Allwissenheit einerlei."*) Somit ist die folgende Definition Schleiermachers gerechtfertigt: „Unter der göttlichen Allwissenheit ist zu denken die schlechthinige Geistigkeit der göttlichen Allmacht."

Aus dem Gesagten folgt mit Nothwendigkeit, daß es vollkommen dasselbige göttliche Wissen sei, welches die göttliche Allwissenheit und welches die göttliche Weisheit constituirt. Die göttliche Weisheit bezeichnet das göttliche zweckbildende, produktive Denken. Nie kann es in Gott ein Denken und Wissen geben, welches nicht zugleich wesentlich

*) Dogmatik §. 55, 1.

absolute Produktivität ist. „Wird beides (Allwissenheit und Weisheit) getrennt, so wird etwas aus unserem Sein auf Gott übertragen, was für ihn, und wenn man es auch unendlich setzt, doch nur eine Unvollkommenheit sein kann. Denn da das Wenigste in dem uns umgebenden Sein von unserer Thätigkeit ausgeht, so ist für uns freilich ein von unserem Einfluß auf die Dinge unabhängiges Erkennen derselben allerdings ein Gut und eine Vollkommenheit. Schließen wir aber in Gedanken das Gebiet unseres wenn auch noch so beschränkten Bildens und Hervorbringens für sich ab, so wird es immer von einer Unvollkommenheit zeugen, wenn die spätere Erkenntniß des Künstlers von der Gesammtheit seiner Werke etwas Anderes enthält, als was in seinem Zweckbegriffe war; mag nun das Urbild unvollkommen gewesen sein oder die bildende Thätigkeit oder mag das Gebiet nicht so abgeschlossen gewesen sein, daß nicht noch etwas Fremdes auf die Werke habe Einfluß gewinnen können. Nun aber ist die Welt als der Inbegriff des göttlichen Bildens und Hervorbringens so abgeschlossen, daß es nichts außer derselben giebt, was Einfluß darauf gewinnen könnte. Also müßte jedes Unterscheiden der Weisheit und der Allwissenheit ihrem Inhalte nach eine Unvollkommenheit in Gott voraussetzen."*)

Die gewöhnlichste Bestimmung der göttlichen Allwissenheit ist, daß sie in Gott die Vereinigung der Anschauung, Erinnerung und des Vorherwissens sei, so daß vermöge ihrer Gott das Gegenwärtige, Vergangene und Zukünftige wisse. Diese Bestimmung ist aus einem zwiefachen Grunde

*) Dogmatik §. 55, 1.

zu verwerfen. 1) Hierdurch wird gegen den Canon, daß in Gott keine Veränderung sei, eine Aufeinanderfolge (je nachdem die erkannten Dinge aus der Zukunft in die Vergangenheit übergehen) und also eine Differenz in das göttliche Wissen gebracht. 2) Wird dadurch, da Anschauung, Erinnerung und Vorherwissen sich stets auf ein Gegebenes beziehen, in Gott ein von der absoluten Produktivität getrenntes, nur aufnehmendes oder betrachtendes Denken, folglich eine Passivität gesetzt.

---

3. Von der Beschaffenheit der Welt.

Alle Aussagen der Dogmatik über die Welt müssen im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle oder dem frommen Selbstbewußtsein begründet sein. Nun enthält das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl die Welt nur so, wie diese wesentlich auf das Gottesbewußtsein bezogen ist. Mithin gehen alle dogmatischen Sätze über die Welt nicht auf die Welt an und für sich, sondern auf sie, wie sie wesentlich ein Sein für ein Anderes, für das Gottesbewußtsein ist, zu diesem in einem Verhältnisse steht, auf dieses über sich selbst hinausweist. Folglich hat die dogmatische Betrachtung der Welt einen völlig teleologischen Charakter. Das Gottesbewußtsein ist der absolute Zweck, den die Welt zu vollführen, der Zielpunkt, den sie zu erreichen, der Höhepunkt, den sie zu ersteigen hat. Die Welt hat dann ihre Idee realisirt, wenn sie die Blüthe des Gottesbewußtseins aus sich hervorgetrieben, ihre Fülle in dessen Einheit versenkt, seiner Macht alle ihre Gestalten unterworfen hat.

Bildet nun aber das Gottesbewußtsein den absoluten Zweck der Welt, so muß diese auch so in sich organisirt sein, daß ihr die Erreichung desselben möglich ist. Sie muß also die Totalität der Seiten und Bedingungen einschließen, welche unumgänglich erforderlich ist, daß das Gottesbewußtsein wirklich werde, die Summe der Thätigkeiten entwickeln können, deren Produkt und endliche Schlußfolge das Gottesbewußtsein bildet. Diese innere Organisation der Welt, diese Totalität von Seiten und Bedingungen, von Fähigkeiten und Anlagen, diese Summe von Thätigkeiten constituirt nun die Vollkommenheit der Welt. Die Vollkommenheit der Welt besteht allein in dem, was die Welt ist und leistet, damit das Gottesbewußtsein als lebendige Kraft da sei. „Unter Vollkommenheit der Welt soll hier gar nichts Anderes verstanden werden, als was wir in dem Interesse des frommen Selbstbewußtseins so nennen müssen, nämlich daß die Gesammtheit des endlichen Seins, wie sie auf uns einwirkt und so auch die aus unserer Stellung in derselben hervorgehenden menschlichen Einwirkungen auf das übrige Sein dahin zusammenstimmt, die Stetigkeit des frommen Selbstbewußtseins möglich zu machen."*) Die so bestimmte Idee der Vollkommenheit der Welt nach der Mannigfaltigkeit ihrer innern Bestimmtheiten und Unterschiede allseitig zur wissenschaftlichen Entfaltung zu bringen, ist nun die kosmologische Aufgabe der Dogmatik.

Aus diesem Begriffe der Vollkommenheit der Welt ergiebt sich, daß dieselbe keine zeitliche und geschichtliche sei, sondern vielmehr diejenige, welche für jede zeitliche und ge-

*) Vergl. Dogmatik §. 57, 1.

schichtliche Vollkommenheit den inneren Grund bildet. „Unmittelbar wird also hier gar nicht von irgend einem zeitlichen Zustande der Welt und des Menschen insbesondere weder vergangenen noch gegenwärtigen oder zukünftigen gehandelt, sondern nur von den der ganzen zeitlichen Entwicklung gleichmäßig zum Grunde liegenden und während derselben sich immer gleich bleibenden Verhältnissen. Was wir in dem Gebiet der Erfahrung Vollkommenheit oder Unvollkommenheit nennen, davon ist nur jene das vermöge der ursprünglichen Vollkommenheit schon gewordene, beides zusammengenommen aber die werdende Vollkommenheit."*) „Wenn hingegen in der Glaubenslehre gewöhnlich unter eben diesem Namen von geschichtlichen Momenten gehandelt wird, nämlich von einem paradiesischen Zustande der Welt und einem Zustande sittlicher Vollkommenheit des Menschen, welche beide eine Zeit lang gewährt hätten, so ist klar, daß eine solche Lehre nicht denselben Ort einnehmen kann, wie die hier aufgestellte. Denn ein wirklicher, auf jeden Fall also der Veränderung unterworfener Zustand kann sich nicht auf dieselbe Weise auf die göttliche Allmacht beziehen, wie dasjenige in dem endlichen Sein, was allen auf einander folgenden Zuständen zum Grunde liegt, am wenigsten aber ein solcher, welcher gänzlich verschwunden sein soll, weil dann auch die göttliche Allmacht nicht mehr dieselbe könnte geblieben sein. Wogegen wenn auch wir etwas sollten in den Begriff der ursprünglichen Vollkommenheit aufnehmen, was sich näher betrachtet als ein Veränderliches zeigte, so wäre dieses nur ein auf einer unrichtigen Subsumtion beruhendes

*) Dogmatik §. 57, 2.

Versehen, welches, sobald entdeckt, auch verbessert werden könnte, ohne daß sich in der Lehre etwas änderte."*) Schleiermacher bezeichnet die Vollkommenheit der Welt, von der die Dogmatik zu handeln hat, als die ursprüngliche. „Durch den Ausdruck ursprünglich aber soll bevorwortet werden, daß hier nicht von irgend einem bestimmten Zustand der Welt noch auch des Menschen oder des Gottesbewußtseins in dem Menschen die Rede ist, welches alles eine gewordene Vollkommenheit wäre, die ein Mehr oder Minder zuläßt, sondern von der sich selbst gleichen, aller zeitlichen Entwicklung vorangehenden, welche in den inneren Verhältnissen des betreffenden endlichen Seins gegründet ist." **)

Daß das Gottesbewußtsein in dem Selbstbewußtsein wirklich werde, ist nicht die ausschließliche That des Selbstbewußtseins, sondern zugleich wesentlich die Mitthat der übrigen Welt, der Natur. Die Mitthat theils in dem Sinne, daß das Selbstbewußtsein ohne die Einwirkungen der natürlichen Gegenstände nicht auf den Entwicklungspunkt kommen kann, auf welchem das Gottesbewußtsein herausbricht, theils in dem andern, daß das Hervortreten des Gottesbewußtseins im Selbstbewußtsein stets eine sinnliche und also von Außen vermittelte Bestimmtheit des letzteren erfordert, woran sich das Gottesbewußtsein realisirt. Mithin wird die Idee der Vollkommenheit der Welt in den Unterschied einerseits der der Natur oder der Welt im engeren Sinne und anderseits der des Menschen oder des Selbstbewußtseins zerfallen müssen. Die natürliche Vollkommenheit umfaßt den

*) Dogm. §. 57, 2. **) Dogm. §. 57, 1.

Kreis von Verhältnissen und Thätigkeiten der Naturgegenstände, die Vollkommenheit des Menschen den von Verhältnissen und Thätigkeiten des Menschen, ohne welche das zunächst nur als Anlage vorhandene Gottesbewußtsein kein wirkliches wird. Natürlich müssen auch beide Bestandtheile der Welt, das Selbstbewußtsein und die Natur, dieselbe teleologische Beziehung auf das Gottesbewußtsein haben, welche die Welt überhaupt auf dasselbe hatte. Der in dieser Beziehung einzig statt findende Unterschied unter den beiden Bestandtheilen besteht darin, daß das teleologische Verhältniß des Menschen zum Gottesbewußtsein das erste und unmittelbare, das der Naturgegenstände zu demselben das zweite und vermittelte ist. Mit andern Worten: der nächste Zweck der Naturgegenstände auf religiösem und dogmatischem Gebiete ist das menschliche Selbstbewußtsein, der weitere und durch das menschliche Selbstbewußtsein vermittelte aber das Gottesbewußtsein.

1) Von der ursprünglichen Vollkommenheit der Natur oder der Welt. Das Gottesbewußtsein wird in dem Menschen erst dann wirklich, wenn dieser sich auf den Standpunkt des sinnlichen oder gegensätzlichen Selbstbewußtseins erhoben, mithin aufgehört hat, ein thierartig verworrenes, unmittelbares Selbstbewußtsein zu sein. Dazu daß der Mensch diesen Standpunkt, die Bedingung der Wirklichkeit des Gottesbewußtseins, erreiche, trägt die Natur wesentlich mit bei; in diesem Mitbeitrage besteht im Allgemeinen die ursprüngliche Vollkommenheit der Natur. Näher ist der Mitbeitrag der Natur folgender doppelte:

a) Die Naturgegenstände wirken auf die Sinne des Menschen, auf die menschliche Organisation ein und sollicitiren durch

das Medium dieser das schlummernde Selbstbewußtsein, daß es erwache und seine Selbstthätigkeit offenbare. „Die ursprüngliche Vollkommenheit der Welt in Bezug auf den Menschen besteht sonach darin zunächst, daß in ihr die Erregung leidentlicher Zustände, aus welchen thätige werden sollen, und solche Zustände nennen wir Reize, zeitlich begründet sei, oder daß sie die Empfänglichkeit des Menschen zur Aufregung und Bestimmung seiner Selbstthätigkeit zureichend bestimmen." *) Durch die reizenden Einwirkungen der äußeren Gegenstände wird dem Selbstbewußtsein der große Act seiner Selbstunterscheidung von diesen Gegenständen möglich, welche Selbstunterscheidung die nothwendige Voraussetzung für die Fähigkeit bildet, auch die äußeren Gegenstände von einander zu unterscheiden, dieselben gegen einander abzugrenzen. Darin nun, daß verschiedene Einwirkungen auf das Selbstbewußtsein können bezogen und dieses von jeder einzelnen Einwirkung unabhängig als Ein Seiendes kann bestimmt, überdies auch durch dasselbe die eine Einwirkung von der andern kann unterschieden werden, besteht die Erkennbarkeit der Welt, welche somit eine zweite, vermittelte und höhere Vollkommenheit der Welt ist.

b) In diesem ersten Verhältnisse der Welt zum Menschen hat die Welt die Bedeutung, das beginnende Thätige und dagegen das Selbstbewußtsein die, das diese Thätigkeit Aufnehmende und sich durch dieselbe bestimmen Lassende zu sein. Seine Ergänzung findet dies Verhältniß in dem umgekehrten Verhältnisse, worin nun das Selbstbewußtsein das Thätige und die Welt das diese Thätigkeit Aufnehmende

*) Dogm. §. 59, 1.

Kreis von Verhältnissen und Thätigkeiten der Naturgegenstände, die Vollkommenheit des Menschen den von Verhältnissen und Thätigkeiten des Menschen, ohne welche das zunächst nur als Anlage vorhandene Gottesbewußtsein kein wirkliches wird. Natürlich müssen auch beide Bestandtheile der Welt, das Selbstbewußtsein und die Natur, dieselbe teleologische Beziehung auf das Gottesbewußtsein haben, welche die Welt überhaupt auf dasselbe hatte. Der in dieser Beziehung einzig statt findende Unterschied unter den beiden Bestandtheilen besteht darin, daß das teleologische Verhältniß des Menschen zum Gottesbewußtsein das erste und unmittelbare, das der Naturgegenstände zu demselben das zweite und vermittelte ist. Mit andern Worten: der nächste Zweck der Naturgegenstände auf religiösem und dogmatischem Gebiete ist das menschliche Selbstbewußtsein, der weitere und durch das menschliche Selbstbewußtsein vermittelte aber das Gottesbewußtsein.

1) Von der ursprünglichen Vollkommenheit der Natur oder der Welt. Das Gottesbewußtsein wird in dem Menschen erst dann wirklich, wenn dieser sich auf den Standpunkt des sinnlichen oder gegensätzlichen Selbstbewußtseins erhoben, mithin aufgehört hat, ein thierartig verworrenes, unmittelbares Selbstbewußtsein zu sein. Dazu daß der Mensch diesen Standpunkt, die Bedingung der Wirklichkeit des Gottesbewußtseins, erreiche, trägt die Natur wesentlich mit bei; in diesem Mitbeitrage besteht im Allgemeinen die ursprüngliche Vollkommenheit der Natur. Näher ist der Mitbeitrag der Natur folgender doppelte:

a) Die Naturgegenstände wirken auf die Sinne des Menschen, auf die menschliche Organisation ein und sollicitiren durch

das Medium dieser das schlummernde Selbstbewußtsein, daß es erwache und seine Selbstthätigkeit offenbare. „Die ursprüngliche Vollkommenheit der Welt in Bezug auf den Menschen besteht sonach darin zunächst, daß in ihr die Erregung leidentlicher Zustände, aus welchen thätige werden sollen, und solche Zustände nennen wir Reize, zeitlich begründet sei, oder daß sie die Empfänglichkeit des Menschen zur Aufregung und Bestimmung seiner Selbstthätigkeit zureichend bestimmen.“*) Durch die reizenden Einwirkungen der äußeren Gegenstände wird dem Selbstbewußtsein der große Act seiner Selbstunterscheidung von diesen Gegenständen möglich, welche Selbstunterscheidung die nothwendige Voraussetzung für die Fähigkeit bildet, auch die äußeren Gegenstände von einander zu unterscheiden, dieselben gegen einander abzugrenzen. Darin nun, daß verschiedene Einwirkungen auf das Selbstbewußtsein können bezogen und dieses von jeder einzelnen Einwirkung unabhängig als Ein Seiendes kann bestimmt, überdies auch durch dasselbe die eine Einwirkung von der andern kann unterschieden werden, besteht die Erkennbarkeit der Welt, welche somit eine zweite, vermittelte und höhere Vollkommenheit der Welt ist.

b) In diesem ersten Verhältnisse der Welt zum Menschen hat die Welt die Bedeutung, das beginnende Thätige und dagegen das Selbstbewußtsein die, das diese Thätigkeit Aufnehmende und sich durch dieselbe bestimmen Lassende zu sein. Seine Ergänzung findet dies Verhältniß in dem umgekehrten Verhältnisse, worin nun das Selbstbewußtsein das Thätige und die Welt das diese Thätigkeit Aufnehmende

*) Dogm. §. 59, 1.

und durch sie Bestimmte ist. Es bezieht sich das Selbstbewußtsein auf die Welt selbstthätig oder es bestimmt sie, wiefern es Wollen ist. Als Wollen nämlich ist es bemüht, seine rein durch sich selbst gefaßten Zwecke dem äußeren Sein, der Welt einzuverleiben, sie darin zur Realität zu bringen. Nunmehr also besteht die Vollkommenheit der Welt „in einer an und für sich betrachtet unbeschränkten Empfänglichkeit derselben für die Einwirkungen der geistigen Selbstthätigkeit des Menschen“ d. h. für die geistigen, freien Zwecke. „Diese Empfänglichkeit muß natürlich bei der menschlichen Organisation, sofern diese als Bestandtheil der Welt betrachtet werden kann, beginnen, von dieser aus aber sich immer weiter verbreiten, bis auf solche Bestandtheile der Welt, auf welche keine andere Einwirkung Statt findet, als daß sie erkannt werden, welches uns an die Grenze des vorigen Stückes bringt. Wenn wir uns diese Empfänglichkeit der Welt unter den beiden Ausdrücken Organ und Darstellungsmittel zusammenfassen, so soll damit keinesweges eine Theilung bezeichnet werden, als ob einiges nur das eine sein könnte und anderes das andere; vielmehr ist gleich die Organisation selbst beides, das unmittelbarste Organ und das unmittelbarste Darstellungsmittel, und so wird jedes auch immer das andere, wenn es das eine ist.*)

2) Die ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen. Das Gottesbewußtsein kann, wie oft bemerkt, in dem Menschen erst dann lebendig werden, wenn er sich von der primitiven Stufe des thierartig verworrenen Selbstbewußtseins auf die des klar unterscheidenden, sinnlichen

*) Dogmatik §. 59, 2.

Selbstbewußtseins erhoben hat. Mithin gehört zunächst und vor Allem zur ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen die Fähigkeit desselben, daß er den Act dieser Erhebung vollziehen und alle diejenigen Thätigkeiten entwickeln kann, die das Dasein und das Fortbestehen des sinnlichen Selbstbewußtseins, als der conditio sine qua non für die Wirklichkeit und Lebendigkeit des Gottesbewußtseins, bedingen. Hat nun, wie wir wiederholt erkannt, das sinnliche Selbstbewußtsein zu seinen beiden wesentlichen Seiten das Erkennen und Wollen, so gehört näher zur ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen die Befähigung, daß er einerseits sich durch die äußeren Dinge bestimmen lassen und andererseits dieselben bestimmen und auf sie einwirken kann, daß also der Geist zu den Sinnesorganen und durch diese zu den sinnlichen Dingen in Beziehung zu treten vermag, welche Beziehung das lebendige Verhältniß der Wechselwirkung bildet. Da aber ferner das sinnliche Selbstbewußtsein, wie es im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl gesetzt ist, nicht ausschließlich ein bestimmtes d. h. von einem bestimmten, entweder von Außen aufgenommenen oder aus der Innerlichkeit des Selbstbewußtseins hervorgegangenen Inhalte erfüllt ist, da es vielmehr, indem es ja die Bedeutung des Repräsentanten der ganzen Welt hat, wesentlich auch allgemeines, die Gesammtsinnlichkeit in sich befassendes ist, so gehört nach dieser letzteren Seite zur ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen auch seine innere Anlage, durch welche er sich aus der Sphäre der Bestimmtheit mittelst Abstraktion zum Standpunkte dieser Alles umfassenden Allgemeinheit zu erheben fähig ist.

Noch aber bleiben zwei andere, wichtige Momente zu

erwähnen übrig, die gleichfalls in der Idee der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen enthalten sind. Das Gottesbewußtsein gelangt zu wachsender und absoluter Kräftigung nicht durch den Einzelnen allein, sondern vollkommen erst durch die Gemeinschaft der Einzelnen. Wie der Einfluß der Einzelnen auf einander ihre gegenseitige Entwicklung überhaupt fördert, so wird durch denselben insbesondere auch die Entwicklung des Gottesbewußtseins gefördert. Nun hat die Gemeinschaft unter den Einzelnen, damit sie wirklich sei, eine doppelte Voraussetzung und Bedingung nöthig. Es kann zu einer Gemeinschaft nur kommen 1) wenn das Selbstbewußtsein der Einzelnen kein nur persönliches d. i. ausschließendes, sondern zugleich wesentlich Gattungsbewußtsein oder allgemeines Selbstbewußtsein ist, 2) wenn jeder Einzelne, um seinen Einfluß auf Andere bethätigen zu können, die Fähigkeit besitzt, sein Inneres zu äußeren, dasselbe gegen Andere heraus zu kehren. Folglich müssen sowohl dieses Mitenthaltensein des Gattungsbewußtseins in dem persönlichen Selbstbewußtsein, als auch die damit zusammenhängende Mittheilbarkeit des Innern durch das Aeußere, die beiden Grundbedingungen jeder menschlichen Gemeinschaft, ebenso wesentliche und nothwendige Seiten in der ursprünglichen Vollkommenheit bilden, als die vorher angeführten. Der Begriff der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen ist erst in der Totalität dieser Bestimmungen erschöpft.

Uebergang in den zweiten Theil der Dogmatik.

Der Gegenstand des ersten Theiles der Dogmatik ist das fromme Selbstbewußtsein oder das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl in seiner reinen Allgemeinheit oder seinem unmittelbaren Begriffe. Das fromme Selbstbewußtsein enthält, so aufgefaßt, das sinnliche Selbstbewußtsein als total dem Gottesbewußtsein unterworfen; das sinnliche Selbstbewußtsein ist darin kein für sich seiender, selbständiger Faktor dem Gottesbewußtsein gegenüber, sondern diesem kommt die alleinige Selbständigkeit, absolute Energie und Kräftigkeit zu. Jedoch tritt in der Wirklichkeit das fromme Selbstbewußtsein nie ganz so auf, wie es in seinem unmittelbaren Begriffe ist; sondern es zeigt uns unsere Erfahrung dasselbe stets in einer solchen Form und Gestalt, in welcher das sinnliche Selbstbewußtsein eine Größe der Größe des Gottesbewußtseins gegenüber ist, mag nun unter beiden Größen das Uebergewicht bald auf die Seite des Gottesbewußtseins bald auf die des sinnlichen Selbstbewußtseins fallen. Das Gottesbewußtsein ist mithin in unserem empirischen Selbstbewußtsein bald ein zunehmendes bald ein abnehmendes, kein von der Macht des zeitlichen Wechsels völlig befreites. „Offenbar ist unser frommes Selbstbewußtsein nicht ein solches, in welchem kein Mehr und Minder gesetzt wäre; sondern das unsrige schwankt zwischen jenen beiden Extremen, indem es die Ungleichheiten des zeitlichen Lebens theilt. Scheint nun dieses Mehr und Minder an und für sich mehr eine fließende Differenz zu sein als ein Gegensatz, so wird letzterer doch hervorgerufen durch die entgegengesetzte Bewegung; denn die vom Minder zum Mehr deutet darauf, daß

die Richtung auf das Gottesbewußtsein sich freier entwickelt, und umgekehrt ist die vom Mehr zum Minder eine Hemmung und deutet auf eine größere Gewalt anderer Impulse."*) Jede Abnahme der Kraft des sinnlichen Selbstbewußtseins drückt sich in unserem frommen Selbstbewußtsein als innere Lust, hingegen umgekehrt jede Abnahme der Kraft des Gottesbewußtseins und also Zunahme der Kraft des sinnlichen Selbstbewußtseins als Unlust aus. Mithin tritt unser frommes Selbstbewußtsein empirisch stets unter der wechselnden Form der Lust und Unlust auf. „Beides aber, Lust und Unlust, ist auch auf diesem Gebiet keineswegs so von einander geschieden zu denken, daß streng genommen irgendwo oder irgendwann das eine wäre ohne das andere, weil es nämlich nirgend absolute Seligkeit giebt oder absolute Nullität des Gottesbewußtseins. Wird nun die bestimmende Kraft des Gottesbewußtseins als begrenzt empfunden, so ist auch Unlust mitgesetzt, also selbst in der größten Lust. Erregt aber das Bewußtsein, daß diese Kraft gehemmt ist, Unlust, so wird doch das Gottesbewußtsein als eine solche Kraft gewollt und ist mithin an und für sich ein Gegenstand der Lust."**)

Unser frommes Selbstbewußtsein ist ein christlich frommes Selbstbewußtsein; es muß also auch eine Beziehung auf Christus, als den Erlöser, enthalten. Diese Beziehung ist nun darin gesetzt, daß wir die wachsende Kraft des Gottesbewußtseins in uns nicht als ausschließlich unsere eigene That, sondern als die wesentliche Mitthat Christi, oder richtiger, als die That Christi empfinden, die zugleich

*) Dog. §. 62, 1. **) Dog. §. 62, 1.

unsere Mitthat ist. „In der Wirklichkeit des christlichen Lebens ist also beides immer ineinander; kein allgemeines Gottesbewußtsein, ohne daß eine Beziehung auf Christum mitgesetzt sei, aber auch kein Verhältniß zum Erlöser, welches nicht auf das allgemeine Gottesbewußtsein bezogen würde. Wenn die Sätze des ersten Theils oft deshalb, weil das eigenthümlich Christliche darin weniger unmittelbar hervortritt als ursprüngliche und allgemeingültige natürliche Theologie behandelt und als solche von denen überschätzt werden, welche selbst von dem Eigenthümlichen des Christenthums weniger durchdrungen sind, Andere hingegen jene Sätze als solche, zu denen man auch außerhalb des Christenthums kommen könne, gering schätzen und nur die Sätze, welche eine Beziehung zum Erlöser ausdrücken, für eigenthümlich christliche wollen gelten lassen, so ist beides nicht richtig. Denn jene Sätze sind keinesweges die Abspiegelung eines dürftigen, nur so eben monotheistischen Gottesbewußtseins, sondern von demjenigen abstrahirt, welches sich durch die Gemeinschaft mit dem Erlöser entwickelt hat. Und ebenso sind alle Sätze, welche eine Beziehung auf Christum ausdrücken, nur wahrhaft christliche Sätze, insofern sie keinen andern Maaßstab für das Verhältniß zu dem Erlöser anerkennen, als wiefern die Stetigkeit jenes Gottesbewußtseins dadurch hervorgebracht wird; so daß ein Verhältniß zu Christo, durch welches das Gottesbewußtsein in den Hintergrund gestellt oder gleichsam antiquirt würde, indem das in dem Selbstbewußtsein Mitgesetzte nur Christus wäre, nicht auch Gott, zwar ein sehr inniges sein könnte, aber es würde streng genommen nicht in das Gebiet der Frömmigkeit gehören."*)

*) Dogmatik §. 62, 3.

Wie es die Eigenthümlichkeit des christlich frommen Selbstbewußtseins ist, jede Zunahme der Kraft des Gottesbewußtseins auf die ursprüngliche That Christi zurückzuführen, ebenso ist es nicht minder seine Eigenthümlichkeit, jede Abkehr von dem Gottesbewußtsein als des Menschen eigene That zu setzen. Der Christ empfindet die letztere That als Sünde, hingegen die auf der Mittheilung des Erlösers beruhende That der Verwirklichung des Gottesbewußtseins als Gnade. „Wenn beides, Hemmung des Triebes auf das Gottesbewußtsein und beschleunigte Entwicklung desselben, auf gleiche Weise That desselben Einzelnen sein, mithin Entgegengesetztes aus demselben Grunde erklärt werden soll, so müßte alsdann beides aufhören, in Beziehung auf den Thäter entgegengesetzt zu sein."*) Sünde und Gnade bilden aber in dem unmittelbaren christlichen Selbstbewußtsein keinesweges nur ein Nacheinander, sondern im Gegentheil ein Zusammen; sie fallen in einen und denselben Moment hinein. „Da, bemerkt Schleiermacher, die Energie des Gottesbewußtseins nie eine schlechthin größte ist und ebenso die Hineinbildung desselben in die Erregungen des sinnlichen Selbstbewußtseins eine schlechthin stetige, so ist eine begrenzende Unkräftigkeit desselben mitgesetzt, welche gewiß sündlich ist. Ebenso wenig kann aber auch in einem wirklich christlichen Bewußtsein der Zusammenhang mit der Erlösung völlig Null sein, weil es sonst, bis er wiederhergestellt wird, ein unchristliches wäre gegen die Voraussetzung. Daher ist hier nur die Rede von entgegengesetzten Elementen, die aber im christlich frommen Leben in jedem Moment nur in verschiedenem Maaß verknüpft sind."**)

*) Dogmat. §. 63, 1. **) §. 63, 3.

Ist nun jeder Christ sich der Sünde und auch der Gnade bewußt, aber nie abgesondert, sondern immer beides in einander und mit einander, so könnte an der Befugniß gezweifelt werden, beides von einander zu trennen, weil, wenn eins von beiden für sich beschrieben wird, dies keine Beschreibung eines christlichen Bewußtseins wäre. Dennoch hält Schl. für die wissenschaftliche Darstellung die Trennung beider Elemente für nothwendig; „nur daß wir wissen müssen, daß sie in keinem christlichen Bewußtsein gegeben ist, sondern nur der reineren Betrachtung wegen willkührlich gemacht." *) So ganz willkührlich ist indessen die Trennung auch nicht. „Denken wir (nämlich) an diejenigen, welche, ohne im Christenthum geboren zu sein, sich demselben zuwenden, so muß doch dem Eingreifen der Erlösung, also auch der Gnade, eine Anerkennung der eigenen Erlösungsbedürftigkeit vorangehen und diese ist nur mit dem Bewußtsein der Sünde gegeben. Also giebt es in ihnen ein Bewußtsein der Sünde vor dem Bewußtsein der Gnade; und wenn alles Sündliche in ihrem späteren Leben doch mit jener vor der Gnade vorhanden gewesenen Sünde zusammenhängt, so haben sie auch in jedem späteren Augenblick das Bewußtsein der Sünde so in sich, daß sie etwas vor der Gnade in ihnen gewesen ist. Ja eben dieses müssen auch alle in der Christenheit Gebornen mit jenen theilen, wenn auch nur vermöge ihres Gemeingefühls, indem diese Formel, daß die Sünde vor der Gnade gewesen ist, nur der Ausdruck ist für die Erlösungsbedürftigkeit des menschlichen Geschlechts und für dessen Verhältniß zu Christo." **)

---

*) Dogmat. §. 64, 1. **) §. 64, 1.

Demgemäß, was oben S. 113 und 114 über die verschiedenen Arten und Formen der dogmatischen Sätze gesagt ist, zerfällt die dogmatisch wissenschaftliche Darstellung des sündigen Selbstbewußtseins in drei Abschnitte. Der erste betrachtet dasselbe nach seiner einfachen Totalität oder seiner Gefühlsunmittelbarkeit; der zweite handelt von der Welt hinsichtlich der Form und Gestalt, in welcher sie dem sündigen Bewußtsein erscheint; der dritte endlich betrachtet die göttlichen Eigenschaften, durch welche sich Gott auf das sündige Subjekt und die in diesem repräsentirte Welt bezieht. Der zweite und dritte Abschnitt können etwas Auffälliges haben. 1) Die Betrachtung der Welt nämlich liegt hinter uns; warum hier eine neue eröffnen? Wird diese Betrachtung nicht eine reine Wiederholung der ersten sein, oder wenn dies nicht, wird dann nicht die Welt eine andere geworden sein müssen? Kann sie aber eine andere werden? „Es kann hier immer nur, antwortet Schl., die Rede sein von Beschaffenheiten der Welt in Bezug auf den Menschen und da ist offenbar, daß sie ihm eine andere sein muß, wenn er sie in dem Zustande des gelähmten Gottesbewußtseins auffaßt und wenn in dem Zustande des ausschließend herrschenden. Eben deshalb wird auch in dem christlichen Leben selbst unterschieden werden können, was in unserer Weltauffassung auf Rechnung der Sünde kommt und was auf Rechnung der Gnade. Dasselbe gilt auch von den Einwirkungen des Menschen auf die Welt, insofern sie etwas für ihn selbst sind und ihm zum Bewußtsein kommen. Denn je mehr Werth dieser Gegensatz (von Sünde und Gnade) für ihn hat, um desto mehr wird ihm auch als gleichartig und zusammengehörig erscheinen, was durch die Sünde, mit-

hin ohne Impuls des Gottesbewußtseins, von ihm ausgegangen ist, und ebenso auf der andern Seite das, was, durch die Wirksamkeit der Erlösung bedingt, auch das Gepräge derselben tragen muß."*) 2) Von göttlichen Eigenschaften aber scheint auf dem Standpunkte des sündigen Selbstbewußtseins deshalb nicht gesprochen werden zu können, weil, da alle göttlichen Eigenschaften causale Thätigkeiten sind, dies nur Thätigkeiten zur Erhaltung und Bestätigung der Sünde sein könnten; solche anzunehmen würde aber der christlichen Frömmigkeit widerstreiten. Schleiermacher lös't diese Schwierigkeit durch die Bemerkung, daß die Dogmatik zu fragen habe, „was für göttliche Eigenschaften sich in dem Zustande der Sünde, aber freilich nur sofern darin die Erlösung erwartet und vorbereitet wird, zu erkennen geben." Also: göttliche Eigenschaften in Bezug auf die Sünde als solche kann es nicht geben, wohl aber in Bezug auf die durch die Erlösung zu verschwindende Sünde.

Zweiter Theil der Dogmatik,

oder

Entwicklung des sündigen Selbstbewußtseins.

1. Das sündige Selbstbewußtsein nach seiner unmittelbaren Totalität.

a) Allgemeiner Begriff der Sünde.

Die Sünde bildet den Gegensatz zur Frömmigkeit oder sie ist, richtiger, die Aufhebung derselben. Drückt

*) Dogmatik §. 64, 2.

nun die Frömmigkeit diejenige Zuständlichkeit des Selbstbewußtseins aus, in der das Gottesbewußtsein in die Bestimmtheiten des sinnlichen Selbstbewußtseins hineingebildet ist oder worin die sinnlichen Bestimmtheiten absolut der übergreifenden Kräftigkeit des Gottesbewußtseins unterworfen sind, so muß hingegen die Sünde derjenige Zustand des Selbstbewußtseins sein, in welchem das sinnliche Selbstbewußtsein sich nicht dem Gottesbewußtsein unterworfen, sondern sich vielmehr diesem gegenüber als ein Fürsichseiendes und Selbständiges in sich fixirt hat. Die Sünde ist also das Fürsichsein und die Fürsichthätigkeit des sinnlichen Selbstbewußtseins im Gegensatze gegen das Gottesbewußtsein oder, was dasselbe ist, die Widersetzlichkeit jenes gegen dieses. In diesem Begriffe liegt auf das Bestimmteste, daß von der Sünde im einzelnen Subjekte nicht eher die Rede sein könne, ehe nicht in demselben das Gottesbewußtsein erwacht ist und seine wesentlichen Forderungen geltend gemacht hat. Immer ist die Sünde eine Einschränkung der Allgemeinheit des Gottesbewußtseins, eine Zurückdrängung und Hemmung desselben. Diejenige Fürsichthätigkeit des sinnlichen Selbstbewußtseins, welche der Zeit nach vor dem erwachten Gottesbewußtsein liegt, darf man nicht Sünde nennen. — Hat nun aber die Sünde für ihre Existenz stets das Sein des Gottesbewußtseins zu ihrer Voraussetzung, so folgt ganz nothwendig, daß stets mit dem Dasein der Sünde auch das Bewußtsein von ihr gesetzt sei, ein Bewußtsein, „welches nur bald der Sünde selbst als warnende Ahndung vorangeht, bald sie als innerer Vorwurf begleitet oder ihr als Reue nachfolgt."*) Das Bewußtsein von der Sünde als Sünde

*) Dogmatik §. 66, 1.

darf, so lange der sündige Zustand besteht, durch nichts verloren gehen. Es würde verloren gehen, wollten wir es uns als möglich denken, daß das einmal erwachte Gottesbewußtsein durch die Macht des sinnlichen Selbstbewußtseins total vernichtet werden könnte. Nimmermehr aber kann dasjenige vernichtet werden, was zum Sein und Wesen des Menschen gehört. Der in der Sünde liegende Sieg des sinnlichen Selbstbewußtseins über das Gottesbewußtsein bedeutet also immer nur die Einschränkung und Zurückdrängung des letzteren, eine Einschränkung, die allerdings verschiedene Grade haben, nämlich bald eine größere, bald eine geringere sein kann. — Wenn das Gefühl der Leichtigkeit, womit das Gottesbewußtsein den einzelnen Bestimmtheiten des sinnlichen Selbstbewußtseins eingebildet wird, Lust und das Gefühl der Schwierigkeit Unlust erzeugt, so muß jeder Zustand der Sünde, weil in ihm die sich einbilden wollende Kraft des Gottesbewußtseins gehemmt ist, von Unlust begleitet sein. Aber freilich ist darin auch ein Gefühl der Lust gegeben. Denn der Sieg des sinnlichen Selbstbewußtseins über das Gottesbewußtsein erregt in jenem Lust. In jedem Zustand der Sünde ist Unlust in dem höheren und Lust in dem niederen Selbstbewußtsein gesetzt. Finden wir nun erfahrungsgemäß in unserem Selbstbewußtsein keine stetige absolute Kräftigkeit des Gottesbewußtseins, sondern nur bald ein Uebermiegen der Kraft des Gottesbewußtseins bald ein Uebermiegen der Kraft des sinnlichen Selbstbewußtseins, so muß nothwendig auch jeder Zustand unseres Selbstbewußtseins aus beidem, aus Unlust und Lust zusammengesetzt sein und nur darin wird sich ein Zustand von einem andern unterscheiden, daß bald die Unlust des höheren Selbstbe-

wußtseins bald die Lust und umgekehrt bald die Lust des niederen Selbstbewußtseins bald die Unlust die hervorragende Seite ist.

Wenn Schl. häufig die Sünde ganz kurz als die Widersetzlichkeit des Fleisches gegen den Geist definirt, so widerspricht diese Definition der gegebenen Begriffsbestimmung der Sünde nicht. Das Fleisch bedeutet bei Schl. das niedere, der Geist das höhere Selbstbewußtsein, die Widersetzlichkeit des Fleisches gegen den Geist also die Widersetzlichkeit des niederen gegen das höhere Selbstbewußtsein oder des sinnlichen Selbstbewußtseins gegen das Gottesbewußtsein. Eher kann man mit dem ersten Begriffe eine andere Bestimmung der Sünde im partiellen Widerspruche finden, daß nämlich die Sünde aus der ungleichmäßigen Entwicklung der Einsicht und der Willenskraft zu begreifen sei. Die Sünde scheint nach dieser Bestimmung nur in das Gebiet des Willens hinein zu fallen, während wir sie vorher als Act des sinnlichen Selbstbewußtseins überhaupt begriffen haben. Da sich Wille und sinnliches Selbstbewußtsein zu einander verhalten wie ein einzelnes Moment zur Totalität oder der Theil zum Ganzen, so scheint die obige erste Bestimmung von weiterem Umfange zu sein als diese letzte. Jedoch auch dieser Widerspruch verschwindet, wenn man nur genauer die nähere Ausführung und Begründung der letzten Bestimmung bei Schl. ansieht. Schl. sagt: „Diese Einsicht (von der ausschließenden Vorzüglichkeit derjenigen Zustände, welche sich mit dem Gottesbewußtsein einigen, ohne es zu hemmen), kann nicht entstehen, ohne daß der Einzelne sie sich aneignete, welches nur durch einen Act des Selbstbewußtseins geschieht, in welchem unter der Form der

Billigung und Anerkennung diese Einsicht nun Gebot wird. Daß nun diese Aufregung des Selbstbewußtseins schneller auf die Einsicht folgt, als sie im Stande ist, die Willenserregungen zu bestimmen, ist eben die Ungleichmäßigkeit, mit welcher die Sünde und das Bewußtsein derselben gegeben ist."*) Der Willensact also, auf welchen hier die Sünde zurückgeführt wird, hat seine gegensätzliche Bestimmtheit nicht an einem theoretischen, die äußerliche Objektivität abbildenden Wissensacte, so daß die Meinung wäre, der Mensch sei Sünder nicht in den Acten des das äußere Sein aufnehmenden Wissens, sondern nur in den Acten des sich in Zwecken vollbringenden Wollens, sondern derselbe bezieht sich ganz auf das Gottesbewußtsein, einem Wissen um das Gottesbewußtsein gegenüberstehend, welches unmittelbar nicht zugleich die lebendige Kraft ist, das Gottesbewußtsein in die Bestimmtheiten des sinnlichen Selbstbewußtseins einzubilden oder diese Bestimmtheiten dem Gottesbewußtsein zu unterwerfen. Also der Willensact, von welchem hier die Rede ist, ist das Gegentheil von demjenigen Willensacte, auf welchem die Frömmigkeit beruht. Wie die Frömmigkeit durch denjenigen Willensact zu Stande kommt, der das sinnliche Selbstbewußtsein unter die Herrschaft des Gottesbewußtseins stellt oder dieses in jenes hineinbildet, so kommt die Sünde durch denjenigen Willensact zu Stande, der die Hineinbildung des Gottesbewußtseins in das sinnliche Selbstbewußtsein unterläßt, oder positiv ausgedrückt, der das sinnliche Selbstbewußtsein gegen die lebendige Kraft des Gottesbewußtseins in sich selbst fixirt. Schl. will also sa-

*) Dogmatik §. 68, 1.

gen: den wirklichen Willensacten, durch welche das sinnliche Selbstbewußtsein dem Gottesbewußtsein unterworfen wird, geht in dem Menschen das Wissen von der Vorzüglichkeit derjenigen Zustände voran, in welchen diese Unterwerfung vollführt ist. In der Zeit, wo in dem Menschen dies Wissen aufgegangen und auch von ihm anerkannt und zum Gebot erhoben ist, vermag nicht sogleich auch der Wille, demselben Wirklichkeit zu geben d. h. vermag nicht sogleich auch der Wille, diejenigen Zustände wirklich herbeizuführen, in welchen das Gottesbewußtsein die siegende Uebermacht über das sinnliche Selbstbewußtsein ist. Wenn die Sünde nur auf der ungleichmäßigen Entwicklung zwischen diesem Wollen und diesem Wissen beruht, so muß zur Genüge erhellen, daß die letzte Bestimmung der Sünde so wenig von der ersten, daß die Sünde das Fürsichsein und die Fürsichthätigkeit des sinnlichen Selbstbewußtseins gegen das Gottesbewußtsein sei, abweicht, daß sie im Gegentheil ganz damit identisch ist. Der einzige formelle Unterschied von der ersten Bestimmung besteht darin, daß sie die Fürsichthätigkeit des sinnlichen Selbstbewußtseins bestimmt und ausdrücklich auf einen, einem vorausgehenden Wissen folgenden Willensact zurückführt.

b) Relative Nothwendigkeit der Sünde.

Schl. leitet aus drei Umständen die relative Nothwendigkeit der Sünde ab. 1) Nothwendig wird die Sünde durch den Vorsprung, den hinsichtlich der Entwicklung das sinnliche Selbstbewußtsein vor dem Gottesbewußtsein hat. Es ist eine allgemeine Erfahrung, „daß in Jedem das Fleisch sich schon als eine Größe zeigte, ehe der Geist noch

eine war; und daher folgt, daß sobald der Geist in das Gebiet des Bewußtseins eintritt, auch der Widerstand gesetzt ist d. h. daß wir uns, sowie das Gottesbewußtsein in Einem erwacht ist, auch der Sünde bewußt werden."*) Die Sünde wird 2) nothwendig durch die innere Ungleichheit des sinnlichen Selbstbewußtseins. „Daß der Eine sich mehr zur Betrachtung hinneigt, wobei denn die Wirksamkeit nach Außen entweder überhaupt schwach ist, oder, wenn auch stark, doch roh und ungebildet; ein Anderer hingegen sich ganz auf die Wirksamkeit nach Außen wirft, das Denken aber bei ihm entweder überhaupt selten eintritt oder wenigstens stumpf bleibt und verworren, dies rechnen wir auch zu den angebornen Differenzen. Nun wird freilich auch der Erste durch das gemeinsame Leben in das Gebiet der Wirksamkeit hineingezogen und auch dem Andern werden irgendwie die in dem Gemeingebiet geltenden Ergebnisse der Betrachtung eingebildet werden; aber jene ursprünglichen Differenzen wirken doch fort und die erwachende Frömmigkeit wird sich bei dem Ersten leichter mit dem Gedanken einigen, die Handlungsweisen aber werden fleischlich bleiben, bei dem Andern hingegen der Verstand widerstrebend, so daß sich die Sünde in Jedem auf andere Art gestaltet. Wiefern nun diese Verschiedenheit mit eines Jeden natürlicher und aller That vorangehender Anlage zusammenhängt, insofern ist auch die Sünde eines Jeden ihrer Gestaltung nach jenseit seines eigenen Lebens begründet."**) Die Ungleichheit des sinnlichen Selbstbewußtseins führt nothwendig auch ein ungleichmäßiges Verhalten des Geistes (Gottesbewußtseins) zu dem-

*) Dogmatik §. 67, 2. **) Dogmatik §. 69, 2.

selben herbei. „Indem aber sein Anspruch überall derselbe ist, so erscheint er auch überall, wo er weniger bewirken kann, als zurückgewiesen und besiegt, mithin der Mensch im Zustand der Sünde.“*) Die Sünde wird endlich

3) nothwendig durch die Ungleichmäßigkeit der Entwicklung des Geistes oder Gottesbewußtseins. Diese Ungleichmäßigkeit besteht darin, daß sie „stoßweise erfolgt durch von einander entfernte Augenblicke ausgezeichneter Erleuchtung und Belebung. Erscheint nun nach einem solchen die Thätigkeit des Geistes geringer als während desselben oder entspricht schon von Anfang an die Belebung nicht der Erleuchtung, so werden wir uns des Zustandes als Sünde bewußt, weil in der Erfüllung des Momentes das Fleisch siegreich ist über das Streben des Geistes.“**)

c) Die Erbsünde.

Diese drei Umstände, namentlich der erste und zweite, rechtfertigen bei Schl. die vielfach angefochtene Lehre von der Erbsünde. Die Erbsünde unterscheidet sich darin von der wirklichen Sünde, daß in ihr der Zustand der Sünde betrachtet wird als ein Empfangenes und vor aller That Mitgebrachtes, worin aber doch zugleich auch die eigene Schuld schon verborgen liegt; in der wirklichen Sünde wird er dagegen dargestellt als erscheinend in den eigenen sündhaften Thaten, die in einem Jeden selbst begründet sind, in denen aber jenes Empfangene und Mitgebrachte sich offenbart. Die Erbsünde zeigt also die alle wirklichen Sünden jedes Einzelnen mitbedingende und vor aller That hergehende Beschaffenheit des handelnden Subjektes an. a) Das

*) Dogmatik §. 67, 2. **) Ebendaselbst.

Hineintreten des Ich in diese Welt durch Empfängniß und Geburt kann unser unmittelbares Selbstbewußtsein keinesweges als unsere eigene That erkennen. Vielmehr wie dieser Eintritt überhaupt für jedes spätere Geschlecht bedingt ist durch die That des früheren, so ist auch die durch die frühere Entwicklung der Sinnlichkeit bedingte sündhafte Selbständigkeit derselben jenseit des eigenen Daseins jedes Einzelnen begründet. *) b) Das in jedem Einzelnen auf besondere Weise ungleichmäßige Verhalten der verschiedenen Richtungen und Verrichtungen der Sinnlichkeit zu der höheren Geistesthätigkeit ist gegründet in einer angebornen Differenz dieser Richtungen, welche eines Jeden eigenthümliche Persönlichkeit constituiren hilft. Wir sehen dergleichen Differenzen theils innerhalb desselben Geschlechts sich fortpflanzen und so auch bei Bildung neuer Familien aus verschiedenen Geschlechtern zusammenarten, theils finden wir sie in großen Massen als Eigenthümlichkeit der Stämme und Völker feststehend. Vermöge dieser Abhängigkeit also der besonderen Gestaltung des einzelnen Lebens von einem großen gemeinsamen Typus, sowie vermöge der Abhängigkeit der späteren Generationen von den früheren liegt der Grund der Sünde eines Jeden höher hinauf in einem früheren als sein eigenes Dasein. **)

So weit darf man jedoch die mitgebrachte Sündhaftigkeit nicht ausdehnen, daß sogar die Fähigkeit, die Erlösung in sich aufzunehmen, dem Menschen müßte abgesprochen werden, denn diese ist das Wenigste, was noch in der zur ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen gehö-

*) Dogmatik §. 69, 3. **) Dogmatik §. 69, 1.

rigen Richtung auf das Gottesbewußtsein gesetzt sein kann. Die Behauptung, daß auch diese Fähigkeit verloren gegangen sei, will selbst mit unserem Glauben an die Erlösung nicht stimmen. Denn die Fähigkeit, die dargebotene Gnade in sich aufzunehmen, ist die unnachläßliche Bedingung aller Wirksamkeit derselben, so daß ohne sie entweder auch keine Verbesserung des Menschen möglich ist, oder es wird, damit sie möglich werde, noch etwas Anderes vorausgesetzt, nämlich eine solche bei gänzlicher Passivität des Menschen vorgehende Umschaffung des Menschen, wodurch nur erst jene Fähigkeit in ihm hervorgebracht wird. Aber diese könnte ja dann gleich auf das Ganze gerichtet und auf dieselbe Weise die vollkommne Heiligung des Menschen bewirkt werden, wodurch denn die Erlösung überflüssig würde. Daher können wir jene Unfähigkeit nur auf die Selbstthätigkeit in dem engeren und eigentlichen Sinn beziehen, nicht ebenso auch auf die Empfänglichkeit; und wenn man die lebendige Intussusception will Anfang der Mitwirkung nennen, so würden wir, daß die Erbsünde den Menschen auch an allem Anfangen und Mitwirken in geistigen Dingen hindere, nicht unbedingt zugeben. Unsere Behauptung hat auch alle Einladungen des Erlösers für sich, als welche sich an diese Empfänglichkeit wendeten und nicht minder die allgemeine Praxis der Verkündiger des Reiches Gottes, welche immer die Menschen aufforderten, die Gnade Gottes in sich aufzunehmen.*)

Schl. bleibt dabei nicht stehen, die Erbsünde nur als ein Empfangenes zu begreifen; er sucht sie zugleich als die That und Schuld jedes Einzelnen, als die Gesammtthat und Gesammtschuld des menschlichen Geschlechtes vorzustel-

*) Dogmatik §. 70, 2.

len. Ein rein Empfangenes ist die Erbsünde nur in dem Maaß, als die Selbstthätigkeit des Einzelnen noch nicht ist; sie hört auf es zu sein in dem Maaß, als diese sich entwickelt. Bis dahin und insofern wird sie mit Recht die verursachte (peccatum originis originatum) genannt, weil sie ihre Ursache außer ihm selbst hat. Allein wie jede Anlage in dem Menschen durch Ausübung Fertigkeit wird, und als solche wächst, so wächst auch die mitgeborne Sündhaftigkeit durch die von der Selbstthätigkeit des Einzelnen ausgehende Ausübung. Dieser wachsende, dem ursprünglich Mitgebrachten gleichartige Zusatz nun, nämlich auch beharrlicher innerer Grund der sündlichen Handlungen, ist also, wenn gleich auf der andern Seite Wirkung der wirklichen Sünde, doch in dieser Beziehung als verstärkte Sündhaftigkeit immer noch der wirklichen Sünde, die aus ihr hervorgehen wird, vorangehend, mithin auch noch Ursünde, nur nicht mehr bloß verursachte, sondern selbst gewirkte und verursachende Ursünde (peccatum originis originans), weil sie nämlich in Jedem selbst und in Andern die wirkliche Sünde hervortreibt und vermehrt. Ist nun diese spätere, aus der eigenen Selbstthätigkeit erwachsene Sündhaftigkeit mit der ursprünglich mitgebornen eine und dieselbe, so folgt auch, daß, so gut die hinzugekommene in ihm aus seinen freien, an die ursprüngliche anknüpfenden Lebensacten entstanden ist, auch die ursprüngliche, welche ohnedies gegen jene immer mehr zurücktritt und an welche er immer angeknüpft hat, nicht ohne seinen Willen in ihm fortwährt und also auch durch ihn würde entstanden sein. Mithin ist sie eines Jeden Schuld zu nennen.*)

*) Dogmatik §. 71, 1.

Ist nun die aller That vorangehende Sündhaftigkeit auf der einen Seite in jedem Einzelnen durch die Sünde und Sündhaftigkeit Anderer bewirkt, wird sie aber zugleich auch von Jedem durch seine eigenen freien Handlungen auf Andere fortgepflanzt und in ihnen befestigt, so ist sie ein durchaus Gemeinschaftliches. Ja betrachte man sie mehr als Schuld und als Werk oder mehr als Lebensprincip und als Zustand: in beider Hinsicht ist sie ein durchaus Gemeinschaftliches, nicht jedem Einzelnen abgesondert zukommend und sich auf ihn allein beziehend, sondern in Jedem das Werk Aller und in Allen das Werk eines Jeden; ja sie ist nur in dieser Gemeinsamkeit recht und ganz zu verstehen. Daher auch die sie behandelnden Lehrsätze keinesweges als Ausdrücke des persönlichen Selbstbewußtseins aufzufassen sind, mit welchem es hingegen die Lehre von der wirklichen Sünde zu thun hat, sondern diese sind Ausdrücke des Gemeinbewußtseins. Diese Gemeinschaftlichkeit ist eine Zusammengehörigkeit aller Räume und aller Zeiten. a) Die eigenthümliche Gestaltung der Ursünde in jedem Einzelnen ist ihrem Gehalt nach nur ein integrirender Bestandtheil der Gestaltung derselben in dem Lebenskreise, welchem er zunächst angehört, so daß sie, für sich allein unverständlich, auf die übrigen Bestandtheile als ihre Ergänzung hinweist. Und dies geht durch alle Abstufungen des Gemeingefühls, durch Familien, Sippschaften, Stämme, Völker und Menschenracen, so daß die Gestaltung der Sündhaftigkeit in jeder von diesen auf die in den andern als auf ihre Ergänzung hinweiset und die Gesammtkraft des Fleisches in seinem Widerstreit gegen den Geist, sofern sie Grund alles mit dem Gottesbewußtsein Unverträglichen in

menschlichen Handlungen ist, auch nur in dem Gesammtsein aller Zusammenlebenden aufgefaßt werden kann, nirgend aber ganz in einem Theile, und auch was davon in einem Einzelnen, sei dies nun ein persönliches oder ein zusammengesetztes Einzelwesen, erscheint, nicht diesem allein zuzuschreiben ist noch aus ihm allein zu erklären. b) Dasselbe gilt aber auch von den Zeiten. Was als die mitgeborne Sündhaftigkeit einer Generation erscheint, ist bedingt durch die Sündhaftigkeit der früheren und bedingt selbst die der späteren; und nur in der ganzen Reihe dieser Gestaltungen, wie sie mit der fortschreitenden menschlichen Entwicklung überhaupt zusammenhängt, ist auch das ganze in dem Begriff ausgedrückte Verhältniß gegeben. Ebenso auch die Zusammengehörigkeit der Räume und die der Zeiten bedingen sich beide gegenseitig und weisen auf einander zurück. Und Jeder wird wohl leicht bezeugen, daß nur in der Beziehung auf das Gesammtsein sowohl die Vorstellung von der Sündhaftigkeit der Einzelnen, als auch das Mitgefühl mit derselben zur Sicherheit und Befriedigung gelangt. Vermöge eben dieses Zusammenhangs ist aber auch jeder Einzelne in dieser Beziehung der Repräsentant des ganzen Geschlechts, weil die Sündhaftigkeit eines Jeden auf die gesammte Aller zurückweist sowohl dem Raume als der Zeit nach, und auch die gesammte bedingen hilft sowohl neben ihm als nach ihm.*)

Wenn das Selbstbewußtsein, dessen Ausdruck der bisher entwickelte Begriff der ursprünglichen Sündhaftigkeit ist, kein Gemeingefühl wäre, sondern ein persönliches in jedem

*) Dogmatik §. 71, 2.

Einzelnen, so wäre damit wohl nicht nothwendig ein Bewußtsein allgemeiner Erlösungsbedürftigkeit verbunden, indem ein Jeder sich zur Verstärkung der geistigen Kraft zunächst an die Gesammtheit, der er angehört, würde gewiesen glauben. Daher auch dieses beides mit einander zu gehen pflegt, daß die Erbsünde als Gemeinsames geläugnet und daß der Werth der Erlösung durch Christum geringer angeschlagen wird. Werden wir uns aber über den Widerstreit des sinnlichen Selbstbewußtseins gegen das Gottesbewußtsein erst recht klar, wenn wir ihn als unserem zu dem des menschlichen Geschlechts erweiterten Selbstbewußtsein angehörig betrachten, so muß entweder das Anstreben vollkommner Verwirklichung des Gottesbewußtseins aufgegeben werden, oder das Bedürfniß einer außer dem Gebiet jenes erweiterten Selbstbewußtseins gestellten Hülfe entstehen, mithin auch entweder eine Ergebung in die unüberwindliche Vergeblichkeit jenes Strebens oder eine Ahnung jener Hülfe. Daher die Angemessenheit jener Darstellung, welche mit dem ersten Bewußtsein der Sünde unter Zutritt des Gottesbewußtseins auch die erste Ahnung der Erlösung verknüpfte.*)

d) Die wirkliche Sünde.

Jeder weiß es von sich, um so gewisser, je lebendiger er sich den Erlöser vergegenwärtigt, daß er selbst in keinem Augenblicke frei ist von Sünde. Aber Jeder weiß es nicht aus seiner persönlichen Eigenthümlichkeit her, sondern auf allgemeine Weise, sofern er ein Bestandtheil der Gesammtheit ist d. h. mit seinem zum Gattungsbewußtsein erweiterten Selbstbewußtsein, mithin von jedem Andern ebenso gut als

*) Dogmatik §. 71, 3.

von sich selbst. Und dies Bewußtsein geht auf das der allgemeinen Sündhaftigkeit zurück, ja es ist dieses selbst, nur von einer andern Seite aus gesehen. Denn die Richtung auf die Sünde, die wir in dem einen (dem Bewußtsein der allgemeinen Sündhaftigkeit) innerlich und zeitlos auffassen, wäre doch nichts Wirkliches, wenn sie nicht zugleich auch immer erschiene, und wiederum wäre das Erscheinende nur etwas uns von Außen Anklebendes, also keine Sünde, wenn es nicht ein Theil des Erscheinens und Zeitlichwerdens der Ursünde wäre. Und so wie Alles, was in dieser angelegt ist, irgendwo erscheinen muß, nach Maaßgabe wie sie selbst verschieden unter die Menschen vertheilt ist, ebenso muß sie auch an jeder Bewegung jedes Menschen, in welchem sie ist, einen Antheil haben und etwas darin zur erscheinenden Sünde machen. So daß es in dem ganzen Gebiet der sündigen Menschheit keine einzige ganz vollkommen gute d. h. rein die Kraft des Gottesbewußtseins darstellende Handlung und keinen ganz reinen Moment giebt, in welchem nicht doch noch irgend etwas in geheimem Widerspruch mit dem Gottesbewußtsein stände.*)

Mithin ist das Verhältniß der wirklichen Sünde zur Erbsünde das des Entwickelten zum Keime oder zur Anlage, des Begründeten zum zeitlosen Grunde, der Wirklichkeit zur inneren Möglichkeit. Es giebt keine einzige wirkliche Sünde, die nicht auf die Erbsünde zurückwiese und aus dieser hervorgegangen wäre; eine jede ist nur die Offenbarung und Erscheinung einer bestimmten in dieser enthaltenen Seite, nur das durch die Freiheit vermittelte Thatgewordensein der

*) Dogmatik §. 73, 1.

letzteren. Demnach müssen auch alle wirklichen Sünden für gleich angesehen werden sowohl ihrem Wesen und Charakter nach, als ihrer Entstehung nach; denn jede ist eine Erscheinung der allgemeinen Sündhaftigkeit und jede ist ein wenngleich nur momentaner oder partieller Sieg des Fleisches über den Geist. Die bestimmende Kraft des Gottesbewußtseins, welche in der Sünde gehemmt wird, kann freilich eine größere oder geringere sein. Ist sie nun größer, so ist auf der einen Seite auch das geistige Leben kräftiger und vermöge dieser Kraft ist in einem solchen Leben die Sünde mehr im Verschwinden, mithin kleiner. Wogegen man auf der andern Seite sagen kann, daß, wenn die geistige Kraft größer ist, auch der Widerstand des Fleisches, durch welchen jene überwunden wird, kräftiger sein muß, mithin die Sünde größer. Bekommen wir also für denselben Fall aus verschiedenen Gesichtspunkten entgegengesetzte Resultate, so folgt, daß wir entweder alle Sünden für gleich erklären müssen, weil jede aus dem einen Gesichtspunkt die größere, aus dem entgegengesetzten die kleinere ist, oder wir müssen erst beide (Gesichtspunkte) auf einander zurückführen und dann ergiebt sich, daß von einer Bestimmung des sündlichen Werthes einzelner Momente nur die Rede sein kann in Bezug auf des Handelnden Gesammtzustand, sei es nun des Wachsthums oder Verschwindens der Sündlichkeit, das heißt auf dem Gebiet des christlichen Bewußtseins mit Bezug auf den Gnadenstand des Einzelnen.*) Es besteht also in Bezug auf die Sünde kein Werthunterschied unter den Menschen, abgesehen davon, daß sie nicht in Allen in demselben

*) Dogmatik §. 74, 1.

Verhältniß zur Erlösung steht. Sonach giebt es allerdings größere und kleinere Sünden, aber für uns nur mit Bezug auf die Wirksamkeit der Erlösung; und aus diesem Gebiet verbannt also die kirchliche Lehre mit Recht den Satz von der Gleichheit aller Sünden. — Dieser als einzig wesentlich aufgestellte Unterschied wird, wenn wir zugleich das Verhältniß der wirklichen Sünde zu der ursprünglichen Sündhaftigkeit berücksichtigen, sich am bestimmtesten so fassen lassen, daß die wirkliche Sünde derjenigen, welche in einen stetigen Zusammenhang mit der Kraft der Erlösung gestellt sind, nicht mehr verursachend ist, weder in ihnen, noch auch durch ihre Schuld außer ihnen. Denn sie ist durch die ihnen persönlich und selbstthätig eingepflanzte Kraft des Gottesbewußtseins gebrochen, so daß sie auch, wo sie ans Licht tritt, nur als im Verschwinden erscheint und keine ansteckende Kraft mehr ausübt. Alle Sünden der Wiedergeborenen sind daher solche, welche das geistige Leben nicht hindern, weder in ihnen selbst noch in der Gesammtheit. Wogegen die Sünden der Nichtwiedergeborenen immer verursachend sind, in ihnen selbst sowohl, weil nämlich jede etwas hinzufügt zur Macht der Gewohnheit und ebenso zur Verunreinigung des Gottesbewußtseins, als auch außer ihnen, weil Gleiches immer wieder das Gleiche aufregt und auch das verunreinigte Gottesbewußtsein sich durch Mittheilung verbreitet und befestigt. — In allen guten Werken des Wiedergeborenen ist die läßliche Sünde in irgend einer Gestalt übrig, sie ist aber nur gleichsam der Schatten der Sünde, nämlich die, wenn man auf den gesammten inneren Zustand sieht, nicht gewollte, sondern zurückgewiesene Nachwirkung der nur allmählig zu überwindenden Kraft der Ge-

wohnheit. Ebenso aber ist auch in den nicht schon an und für sich vergebenen Sünden des natürlichen Menschen zugleich überall auch der bald stärkere bald schwächere Schatten des Guten, nämlich die anerkennende Ahndung eines Zustandes ohne innern Widerspruch, Schatten freilich nur, weil diese Vorstellungen sich nie verkörpern oder zu einer stetigen Wirksamkeit gedeihen. Meint man dagegen die Zustände des Wiedergeborenen und des natürlichen Menschen so entgegen zu setzen, daß in dem einen Zustande zwar auch noch Sünde sei, in dem andern aber sei alles Sünde, so ist dies theils schief, weil keine genaue Entgegensetzung Statt findet, theils hart, wenn alles Edle und Schöne, das sich im Heidenthum entwickelt hat, als Sünde soll bezeichnet werden.*) — Es bedarf wohl kaum noch der Bemerkung, daß die wirkliche Sünde nicht auf die Fälle beschränkt werden dürfe, wo die Sündhaftigkeit bis nach Außen hin auf eine auch Andern wahrnehmbare Weise in aus dem Menschen herausgehenden Thaten hervorbricht. Denn dieses hängt immer von äußeren Bedingungen ab, noch unterschieden von denen, welche einen bestimmten sündlichen Zustand veranlaßt haben. Sowie nun diese letzteren, die äußeren Versuchungen, auch nur innere Bewegungen hervorrufen können, welche schon in der Persönlichkeit des Einzelnen vorbereitet sind, so kann die Sündlichkeit des Zustandes keinesweges mehr davon abhängen, ob solche Umstände hinzutreten, welche das äußere Hervortreten begünstigen oder nicht. Ja an und für sich wird nicht einmal die Sündlichkeit des Zustandes durch das Aeußerlichwerden desselben ver-

*) Dogmatik §. 74, 4.

mehrt, sondern die wirkliche Sünde ist ganz als dasselbige auch da, wo nur innerlich Sündhaftes erscheint und an einem Moment des Bewußtseins als Gedanke oder als Begierde Theil hat. Denn so wie die Liebe auch schon als innere Bewegung die Erfüllung des Gesetzes ist, weil sie ohnfehlbar bei jeder gegebenen Veranlassung hervorbricht in die äußere That, so ist auch die Begierde, wenn gleich nur innerlich sich regend, schon die wirkliche Sünde aus demselben Grunde. *)

e) Ueber die erste Sünde der ersten Menschen.

Wir beschließen die Lehre von der Sünde mit der Beantwortung der Frage, wie wir uns das Entstehen der Sünde in den ersten Menschen zu denken haben. Dürfen wir uns die wirkliche Sünde der ersten Menschen, wie bei uns, aus einer innern Sündhaftigkeit, einer Ursünde, entstanden denken? Dies scheint im höchsten Grade bedenklich zu sein. 1) Eine den ersten Menschen anerschaffene Einseitigkeit können wir uns, mit Ausnahme der geschlechtlichen, weder in dieser noch einer andern Hinsicht vorstellen, indem sich sonst nicht aus ihnen, als einem Inbegriff der menschlichen Natur, die Fülle von entgegengesetzten Gestalten, welche uns jetzt die Erfahrung darbietet, hätte entwickeln können. 2) Wir können uns keine anschauliche Vorstellung davon machen, wie in ihnen die sinnlichen Funktionen früher eine Macht geworden als die geistigen, da sie von Anfang an auf einer Stufe gestanden haben müssen, derjenigen gleich, auf welcher in den Geborenen auch der Geist schon eine Macht ist. Sollen wir nun das Gottesbewußtsein sich

*) Dogmatik §. 73, 2.

von Innen heraus in ihnen entwickelnd denken oder auch vermittelst einer, wir wissen nicht recht wie vorstellbaren, Gemeinschaft mit Gott, so ist kein Grund zu denken, warum es sich als ruhendes Bewußtsein stärker und schneller, als Impuls aber träger und schwächer sollte ausgebildet haben. Zumal da wir bei einer solchen Entwicklung von Innen heraus überhaupt nicht Ursache haben, im Allgemeinen eine ungleiche Fortschreitung des Verstandes und Willens anzunehmen, wie da, wo der Eine durch mitgetheilte Vorstellungen, der Andere durch vorgefundene Sitten ungleichen Vorschub bekommen können. — Jedoch scheint auch jeder Versuch, den Anfang der Sünde in den ersten Menschen ohne schon vorhandene Sündhaftigkeit zu erklären, nicht gelingen zu können. 1) Will man auf die Einflüsterungen des Satans zurückgehen, so könnten diese doch nicht gewirkt haben, wenn in der Seele nicht schon etwas vorhanden war, was eine Leichtigkeit in sinnliche Begierde überzugehen in sich schloß; und eine solche Hinneigung zur Sünde muß also schon vor der ersten Sünde in den ersten Menschen gewesen sein, weil sonst auch keine Verführbarkeit Statt gefunden hätte. 2) Man könnte die erste Sünde aus einem solchen Mißbrauch des freien Willens erklären wollen, welcher in seinem Innern keinen Grund gehabt hätte d. h. welcher das Böse gewählt hätte ohne Bestimmungsgründe. Dieses aber müßte entweder vor aller Ausübung des Guten geschehen sein, weil auch durch die kürzeste schon eine Fertigkeit würde bewirkt worden sein, welche beim Mangel entgegenstehender Bestimmungsgründe sich müßte thätig bewiesen haben, so daß die Sünde alsdann die erste freie That müßte gewesen sein, was doch am allerwenigsten zugegeben werden kann,

oder es müßte in den ersten Menschen überhaupt durch Wiederholung keine Fertigkeit haben entstehen können; dann wäre aber überhaupt eine Befestigung im Guten und eine Zunahme der Macht des Gottesbewußtseins für sie unmöglich gewesen, was im Widerstreit ist mit jeder Vorstellung von ursprünglicher Vollkommenheit des Menschen. *) — Wir müssen also doch für die Entstehung der ersten Sünde eine innere Sündhaftigkeit zu Grunde legen. Zwei Stücke auch, bemerkt Schl., giebt es, worin die ersten Menschen uns gleich gewesen sind und woran wir auch bei ihnen die Entstehung der Sünde knüpfen können. a) Wenn gleich nicht die Einseitigkeiten der persönlichen Constitution, so sind doch die Einseitigkeiten des Geschlechts auch in ihnen gewesen; b) wenn gleich wir uns bei ihnen nicht auf dieselbe Weise ein Zurückbleiben des Willens hinter dem Verstand denken können, so sind sie doch — wäre es auch bei einem einfachen Leben nur in geringerem Grade — dem Wechsel der Stimmungen unterworfen gewesen, in welchem sich vorübergehend wenigstens eine solche Ungleichheit der Willenskraft nach verschiedenen Seiten hin offenbart, woraus sich das Entstehen der Sünde und das Bewußtsein derselben vollkommen begreift. **) — Ist nun aber die menschliche Natur in den ersten Menschen schon vor der ersten Sünde so gewesen, wie sie sich hernach in ihnen selbst und in den Nachgebornen zeigt, so kann man nicht sagen, daß durch die erste Sünde die Natur sei verändert worden, sondern von dieser Behauptung der symbolischen Bücher werden wir abweichen müssen. Denn es kann Niemandem zugemuthet werden

*) Dogmatik §. 72, 2. **) Dogmatik §. 72, 6.

vorzustellen, daß in einem einzelnen Wesen die Natur seiner Gattung könne verändert werden und es doch dasselbe bleiben, da die Ausdrücke Einzelwesen und Gattung ihre Bedeutung verlieren, wenn nicht ebenso gut alles, was nacheinander, als was zugleich in dem Einzelwesen zu finden ist, aus dem Wesen der Gattung erklärt und begriffen werden kann. *)

2. Von der Beschaffenheit der Welt in Beziehung auf die Sünde.

Schl. verwirft die Vorstellung, daß die Welt d. h. die Natur an und für sich durch des Menschen Sünde sollte eine andere geworden sein, aber er billigt und vertritt die Ansicht, daß die Welt dem Menschen auf dem Standpunkte des sündigen Bewußtseins anders als auf dem des absolut kräftigen Gottesbewußtseins erscheinen müsse. Also die Welt, lehrt Schl., sei nicht objective, wohl aber subjective durch die Sünde eine veränderte geworden d. h. es sei durch die Sünde die Betrachtungsweise der Welt eine andere geworden. Herrscht statt des Gottesbewußtseins das Fleisch, so muß auch jede Einwirkung der Welt, welche eine Hemmung des leiblichen und zeitlichen Daseins in sich schließt, je mehr der Moment durch dieses allein ohne das höhere Selbstbewußtsein abgeschlossen wird, um desto mehr als ein Uebel gesetzt werden, weil das Princip zurückgedrängt ist, welches allein auch für diesen Fall die Uebereinstimmung hätte herstellen können. Nämlich in dem Begriff der ursprünglichen Vollkommenheit der Welt, wenn wir ihn auf

*) Dogmatik §. 72, 3.

die ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen beziehen, ist dies nicht mitenthalten, daß die Welt der Ort des Uebels ist. Denn immer muß es freilich einen relativen, hier stärker dort schwächer hervortretenden Gegensatz des uns gegebenen Seins zu dem leiblichen Sein der menschlichen Einzelwesen gegeben haben, weil diese sonst nicht hätten sterblich sein können; allein so lange jeder Augenblick menschlicher Selbstthätigkeit durch das Gottesbewußtsein bestimmt und alles Sinnliche und Leibliche nur hierauf bezogen war, so lange konnte jener Gegensatz nicht als Lebenshemmung in das Gesammtbewußtsein aufgenommen werden, weil durch denselben die Thätigkeit des Gottesbewußtseins auf keine Weise gehemmt, sondern nur die Resultate derselben anders gestaltet werden konnten.*) — Natürlich muß in demselben Maaß, als die Sünde gesetzt ist, auch das Uebel gesetzt sein; so daß in dem gleichen Sinn, wie das menschliche Geschlecht der Ort der Sünde ist und diese die Gesammtthat des Geschlechts, so auch die ganze auf den Menschen sich beziehende Welt der Ort des Uebels ist und dieses das Gesammtleiden des Geschlechts.**) Erfahrungsmäßig läßt sich jedoch die Abhängigkeit des Uebels von der Sünde nur nachweisen, wenn man ein gemeinsames Leben in seiner Vollständigkeit ins Auge faßt; keinesweges aber darf man des Einzelnen Uebel auf seine Sünde als auf ihre Ursache beziehen.***) Es wäre eine nicht nur beschränkte und irrige, sondern gefährliche Ansicht, wiewohl sie im Judenthum und im hellenischen Heidenthum fest gewurzelt war, wenn wir dasselbige von dem einzelnen Menschen aufstellen wollten,

*) Dogm. §. 75, 1. **) §. 75, 3. ***) §. 77.

daß für Jeden das Maaß seiner Sünde auch das seines Uebels sei, indem schon aus dem Begriff der Lebensgemeinschaft und Genossenschaft hervorgeht, daß gar leicht wenig von dem gemeinsamen Uebel dahin treffen kann, von wo viel von dem gemeinsamen Verderben ausgegangen ist.*)

---

3. Von den göttlichen Eigenschaften, welche sich auf das Bewußtsein der Sünde beziehen.

Schl. rechtfertigt die Annahme von göttlichen Eigenschaften in Beziehung auf das sündige Bewußtsein dadurch, daß in Wirklichkeit nie die Sünde ohne die Gnade vorhanden sei. „In ihrer Beziehung auf die Erlösung muß sich von der Sünde irgendwie nachweisen lassen, daß sie vermöge besonderer göttlichen Thätigkeiten besteht und zwar mit Berücksichtigung dessen, daß wir für die göttliche Ursächlichkeit allen Unterschied zwischen Bewirken und Zulassen, sowie zwischen Schaffen und Erhalten für unzuläßig erklärt haben."**) Es wird also göttliche Eigenschaften geben, vermöge deren die Sünde von Gott geordnet ist, nicht an und für sich, sondern sofern durch ihn auch die Erlösung besteht.***) Könnte freilich die Rede sein von einer Sünde ohne allen Zusammenhang mit der Erlösung, so würde eine göttliche Thätigkeit auf das Bestehen einer solchen nicht anzunehmen sein. Aber wenn es richtig ist, daß der Zustand der Verstockung im strengen Sinne kein menschlicher Zustand ist, so giebt es dergleichen gar nicht, weder in dem engeren Gebiet des Christenthums, wo schon Jeder in ir-

*) Dog. §. 77, 2. **) §. 79, 1. ***) §. 79, 2.

gend eine Gemeinschaft mit der Erlösung aufgenommen ist, noch auch außerhalb, wo jedes unkräftigste und am meisten verunreinigte Gottesbewußtsein doch immer einem Gesammtleben angehört, in welchem zugleich ein Besseres ist, welches sich durch Lehre und Gesetz kund giebt; und jedes solche Gesammtleben ist, wenn gleich selbst unvollkommen und sündlich, doch durch Ahndung und Sehnsucht in innerem Zusammenhang mit der Erlösung. Am allerwenigsten aber läßt sich denken, daß in der hervorbringenden Anordnung Gottes Sünde könnte ohne Erlösung gesetzt sein, da in dem auf das Dasein des ganzen Menschengeschlechts gerichteten göttlichen Willen beides in Bezug auf einander geordnet ist. Denn daraus, daß die Erscheinung der Sünde dem Eintreten der Erlösung voranging, folgt keinesweges, daß sie auch für sich allein geordnet und gewollt war; vielmehr sagt eben dieses, daß der Erlöser erschien als die Zeit erfüllt war, schon deutlich, daß von Anfang an Alles auf seine Erscheinung bezogen worden war.*) Wollte man die Sünde auf keine Weise in einem göttlichen Willen gegründet sein lassen, so müßte man einen andern, aber von dem göttlichen insofern völlig unabhängigen Willen annehmen, in welchem alle Sünde als solche ihren letzten Grund habe, mag nun dieser Wille der menschliche selbst sein oder ein anderer. Dann aber wäre der göttliche Wille durch jede Wirksamkeit des Fleisches überwunden, eine Vorstellung, durch welche auf jeden Fall die göttliche Allmacht beschränkt, mithin aufgehoben und das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl für eine Täuschung erklärt wird.**) — Mit der Behauptung, daß

*) Dogmatik §. 80, 2. **) Dogmatik §. 80, 4.

auch die Sünde von Gott geordnet sei, streitet keinesweges die Behauptung, daß dieselbe in der menschlichen Freiheit begründet und also aus dieser heraus zu begreifen sei. Wir haben ja in der Lehre von der göttlichen Erhaltung erkannt, daß Freiheit und schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl, endliche Causalität und die absolute göttliche Causalität, sehr wohl mit einander bestehen können. Die Freiheit ist als bestimmende Causalität immer ein Glied im allgemeinen Naturzusammenhange. Da dieser in der göttlichen Causalität schlechthin gegründet ist, so muß indirekt darin auch die Freiheit mit allen ihren Aeußerungen und Thaten gegründet sein. „Besteht diese ganze Gestalt der Existenz, nämlich der natürliche Mensch, in Folge göttlicher Anordnung, so ist denn auch die Sünde als aus der Freiheit hervorgehend in dieser Anordnung mitgesetzt.“*)

Dasselbe, was so eben von der göttlichen Ursächlichkeit in Bezug auf die Sünde gesagt ist, gilt auch in Bezug auf das Uebel vermöge seines Zusammenhangs mit der Sünde.**) Vom Uebel giebt es zwei entgegengesetzte Auffassungen. Die eine ist, daß wir das Uebel uns selbst als den Erfolg unserer Sünde zuschreiben, worin zugleich verneint wird, daß Gott auf dieselbe Weise, wie er Urheber der ursprünglichen Vollkommenheit der Welt für den Menschen ist, auch Urheber des Uebels sei. Die andere Auffassung ist die, daß wir uns in alle Uebel des Lebens als in einen göttlichen über uns ergehenden Rathschluß fügen. Die richtige Ausgleichung beider Auffassungen kann hier nicht die sein, daß das Uebel nicht von Gott herrühre,

*) Dogmatik §. 81, 2. **) Dogmatik §. 82.

weil es vermittelst der Sünde in unserer Freiheit gegründet sei, sondern vielmehr, da wir überall mit der zeitlichen Ursächlichkeit auch die ewige setzen, muß auch das Uebel, eben sofern es in unserer Freiheit gegründet ist, zugleich von Gott geordnet sein, wogegen, sofern es von Gott nicht geordnet ist, es auch eigentlich nicht sein kann. Es kann nicht in Gott gegründet sein, sofern es als Streit der Existenzen erscheint, weil nämlich diese nicht als jede etwas für sich, sondern nur in ihrer Zusammengehörigkeit und ihrem Maaß von Gott geordnet sind. Insofern mithin ist es auch nicht, sondern ist nur für uns ein Schein, der daraus entsteht, daß wir bei der Vereinzelung stehen bleiben. Von Gott geordnet ist aber, daß die natürlichen Unvollkommenheiten von uns in dem Maaß, als das Gottesbewußtsein noch nicht in uns herrschend ist, als Uebel aufgefaßt werden, sowie daß die Sünde, in dem Maaß als sie herrscht, sich zum geselligen Uebel ausbildet, eben wie auch beides in der Freiheit gegründet ist. *) — Beides aber, sowohl der in unserer Freiheit gegründete Zusammenhang des Uebels mit der Sünde, als auch die göttliche Begründung desselben in Beziehung auf die Sünde, versteht sich nur, sofern man die Sünde als Gesammtthat und so auch das Uebel als Gesammtleiden betrachtet. Denn der Einzelne kann nicht, außer nur zufällig, sagen, daß die Uebel, an denen er leidet, in seiner eigenen Freiheit gegründet sind, sondern wo jedesmal die Sünde ist, mit der das Uebel zusammenhängt, da ist auch die Freiheit, aus der es hervorgeht. Da nun keine Sünde dem Einzelnen ganz angehört, so läßt sich auch

---

*) Dogmatik §. 82, 2.

dieser Zusammenhang nur in einem Gesammtleben, und zwar je selbständiger und abgeschlossener es ist um desto deutlicher, darlegen.*)

Diejenigen göttlichen Eigenschaften, welche sich auf das Bewußtsein der Sünde beziehen, sind nach Schl. die **Heiligkeit** und **Gerechtigkeit**. Ganz im Allgemeinen unterscheiden sich beide dadurch, daß jene die göttliche Causalität für die Sünde, diese die für das Uebel ausdrückt. Zu einer dritten, auch auf das sündige Bewußtsein gehenden göttlichen Eigenschaft, nämlich der göttlichen Barmherzigkeit, giebt sich Schl. nur ein negativ kritisches Verhältniß.

1) **Die göttliche Heiligkeit.** Schl. verwirft die gewöhnliche Definition der Heiligkeit, wonach dieselbe in dem Wohlgefallen Gottes am Guten und Mißfallen am Bösen bestehen soll. „Denn Wohlgefallen und Mißfallen in ihrem Gegensatz sind nicht ohne leidentliche Beimischung; und wird diese nicht zuvor beseitigt, so schließt diese Eigenschaft eine Störung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls in sich, indem ein Zustand Gottes bestimmt wird durch menschliche Handlungen, mithin zwischen Gott und Menschen ein Verhältniß der Wechselwirkung eintritt. Ueberdies wäre die Eigenschaft eine bloß innerliche ruhende, dergleichen das unmittelbare fromme Selbstbewußtsein keine Veranlassung giebt aufzustellen." **) Schl. definirt hingegen die Heiligkeit folgendermaßen: „Unter der Heiligkeit Gottes verstehen wir diejenige göttliche Ursächlichkeit, kraft deren in jedem menschlichen Gesammtleben mit dem Zustande der Erlösungsbedürftigkeit zugleich das Gewissen gesetzt ist."

*) Dogmatik §. 82, 3. **) Dogmatik §. 83, 3.

Folgende Exposition möge diese Definition rechtfertigen. Die Sünde ist für den Einzelnen erst dann wirkliche Sünde, wenn ihr Dasein zugleich mit dem Bewußtsein von ihr begleitet ist. Man kann sagen, daß dies Bewußtsein erst die Sünde zur Sünde mache. Nun kann ein Bewußtsein von der Sünde nur derjenige haben, in welchem bereits das Gottesbewußtsein aufgegangen ist. Ja unter dem Bewußtsein der Sünde als Sünde ist nichts Anderes als das Gottesbewußtsein selbst zu verstehen, wiefern dies sich als Forderung der herrschenden Kraft des sinnlichen Selbstbewußtseins gegenüber geltend macht. Folglich läßt sich behaupten, daß durch das Gottesbewußtsein die Sünde erst Sünde sei, oder daß dieses die Sünde erst zur Sünde mache. Nun nennt Schl. dies sich als Forderung dem herrschenden sinnlichen Selbstbewußtsein gegenüber geltend machende Gottesbewußtsein Gewissen. „Unter dem Ausdruck Gewissen verstehen wir eben dieses, daß alle aus dem Gottesbewußtsein hervorgehenden und durch dasselbe anregbaren Handlungsweisen auch als Forderungen nicht etwa theoretisch aufgestellt werden, sondern sich im Selbstbewußtsein geltend machen, so daß jede Abweichung der Lebensäußerungen davon als Lebenshemmung, mithin als Sünde aufgefaßt wird." *) Folglich ist die Sünde auch erst durch das Gewissen Sünde oder macht erst das Gewissen die Sünde zur Sünde. Wenn wir nun die göttliche Heiligkeit als die göttliche Causalität des Gewissens definiren, so ist mithin diese Causalität auch „ebenso gewiß die göttliche Ursächlichkeit, durch welche die Sünde gesetzt ist, weil uns nur durch das Gewissen ein ge-

*) Dogm. §. 83, 1.

gebener Zustand und zwar nur als unsere eigene That zur Sünde wird."*) Schl. fügt dieser Definition der Heiligkeit, daß sie nämlich die göttliche Causalität des Gewissens sei, noch zwei andere Bestimmungen bei. Die eine, die Erlösungsbedürftigkeit, ist nicht sowohl dem Gewissen coordinirt, als vielmehr in diesem mitgesetzt. Denn erlösungsbedürftig ist der, in welchem das Gottesbewußtsein gebunden und gebrochen ist, welche Gebundenheit und Gebrochenheit durch die Stimme des Gewissens angezeigt wird. Die andere Bestimmung ist die, daß das Gesammtleben der eigentliche Ort des Gewissens sei. „Könnten wir uns jemals den Willen vollkommen dem Gottesbewußtsein geeinigt denken, so daß nichts angestrebt würde, was nicht aus diesem hervorginge, dann würde das Gewissen in seiner wahren Eigenthümlichkeit aufhören. Hieraus nun erklärt sich schon zum Theil, weshalb wir das Gesammtleben als den eigentlichen Ort des Gewissens setzen. Nämlich gesetzt auch, ein Geschlecht käme zu jener vollkommnen Stärke und Reinheit des Willens, so müßte es doch Gewissen erweckend wirken auf das spätere unter ihm aufwachsende Geschlecht; welches dann auch ebenso gilt in Bezug auf die größeren Entwickwicklungsunterschiede innerhalb desselben Geschlechts. Anderntheils würde auch das bloß in jedem Einzelnen für sich erscheinende ein zu veränderliches sein, als daß nicht dadurch die Sicherheit des Urtheils sowohl als des Zurückführens auf die göttliche Ursächlichkeit sollte gefährdet werden. Das Gewissen aber, wie es in einem Gesammtleben als dasselbe in Allen und für Alle auftritt, ist das Gesetz, das

---

*) Dogmatik §. 83, 1.

sittliche zunächst, von welchem aber das bürgerliche jedesmal ein Ausfluß ist." *)

2) Die göttliche Gerechtigkeit. Schl. definirt die Gerechtigkeit Gottes als diejenige göttliche Ursächlichkeit, kraft deren in dem Zustand der gemeinsamen Sündhaftigkeit ein Zusammenhang des Uebels mit der wirklichen Sünde geordnet ist. In dieser Definition liegt nur die eine Seite der Vergeltung, die Bestrafung des Bösen; wir vermissen die andere, die Belohnung des Guten. Schl. erklärt sich hierüber also: „Unser christliches Selbstbewußtsein erkennt in der That keine Belohnung an, welche von der göttlichen Gerechtigkeit ausginge; sondern was irgend Belohnung genannt werden kann, ist uns ein Unverdientes, auf die göttliche Gnade Zurückzuführendes." **) Nicht zu übersehen ist in der Definition, daß der Zusammenhang des Uebels mit der wirklichen Sünde nur in dem Zustand der gemeinsamen Sündhaftigkeit behauptet wird. „Am vollkommensten nur in der Totalität des menschlichen Daseins offenbart sich diese göttliche Ursächlichkeit in einer solchen Weltordnung, daß die aus der Sünde sich entwickelnden Lebenshemmungen durch kein noch so günstiges Verhältniß der Außenwelt können abgewendet oder aufgehoben werden. Dagegen wird der Begriff der göttlichen Gerechtigkeit zu einem Ebenbild der bürgerlichen, die wir doch so oft als Ungerechtigkeit empfinden, herabgewürdigt, wenn man den einzelnen Menschen als den eigentlichen Gegenstand der göttlichen Gerechtigkeit ansieht. Offenbar werden nicht nur Unmäßigkeit und Falschheit z. B. nicht immer mit Verachtung

*) Dogmat. §. 83, 2. **) §. 84, 1.

oder Krankheit bestraft, sondern es begegnet auch dasselbe, was, wenn es den Einen trifft, als Strafe für seine Sünde ausgelegt wird, auch Anderen, bei denen man auf dieselbe Sünde nicht ohne schreiende Ungerechtigkeit schließen würde." *)

3) Die Barmherzigkeit Gottes. Schl. verwirft diese Eigenschaft gänzlich, weil sie ein anthropopathischer Ausdruck sei. „Denn ein solcher ist dieser doch vorzüglich wol, da wir uns seiner in menschlichen Dingen nur zu bedienen pflegen von einem durch fremdes Leiden besonders aufgeregten und in Hülfleistung übergehenden Empfindungszustande. Die Hülfleistung selbst ist dann freilich eine sittliche Thätigkeit, aber sie ist hier bedingt durch ein sinnliches Mitgefühl, nämlich die Unlust an wenn auch fremden gehemmten Lebenszuständen." **) Gott darf aber weder leidensfähig gedacht, noch auch unter einen Gegensatz, den der Lust und Unlust, des Angenehmen und Unangenehmen gestellt werden. Gott Barmherzigkeit zuzuschreiben, bemerkt daher Schl., eigne sich mehr für das homiletische und dichterische Sprachgebiet, als für das dogmatische.

Dritter Theil der Dogmatik,

oder

Entwicklung des Bewußtseins der Gnade.

Deduktion des Erlösers und Eintheilung dieses Theiles.

Das menschliche Selbstbewußtsein ist als sündiges der existirende Widerspruch, darum Unseligkeit in sich selbst.

*) Dogmatik §. 84, 2. **) Dogmatik §. 85, 1.

Diese Unseligkeit wird weder durch den Gedanken beseitigt oder auch nur gemildert, daß die Sünde unvermeidlich sei, noch auch durch den, daß sie von selbst im Abnehmen sei. „Denn sich des Verschwindens der Sünde als eines künftigen bewußt sein, heißt nichts Anderes, als sie noch wirklich gegenwärtig haben; und noch vollständiger ist das Bewußtsein ihrer Unvermeidlichkeit auch das ihrer Gewalt über uns. Beide Gedanken sprechen also die Erlösungsbedürftigkeit aus und können mithin die Aufhebung der Unseligkeit nicht in sich tragen; es müßte denn auf besondere Weise begründet und nachweisbar sein, daß das Bewußtsein der Sünde durch sich selbst könne aufgehoben werden.“ *) Das Selbstbewußtsein ist nun in seinem inneren Widerspruche der Trieb und die Sehnsucht nach Versöhnung, in der Unseligkeit das Verlangen nach Seligkeit. Aber wie, fragt sich, und auf welchem Wege kann es der Versöhnung theilhaftig werden, wie zur Seligkeit gelangen? Durch sich selbst nicht, weil es sich von seiner angebornen inneren Sündhaftigkeit, aus der mit Nothwendigkeit die einzelnen wirklichen Sünden hervorgehen, nicht zu befreien vermag. Auch durch andere Individuen nicht. „Denn ist diese (die Sünde) als Gesammtthat und Gesammtschuld gesetzt, so bleibt auch nicht nur alle Thätigkeit des Einzelnen ein Mithervorbringen und Erneuern der Sünde, wenn es auch noch so starke Gegenwirkung gegen einzelnes Sündliche in sich schließt, sondern auch alles Zusammentreten der bezüglich besten Einzelnen bleibt doch nur eine Organisation innerhalb jenes Gesammtlebens der Sünde selbst.“ **) Die einzige Weise daher, wie das Individuum zur

*) Dogmatik §. 86, 2. **) §. 87, 2.

Aufhebung seiner Unseligkeit und Sünde gelangen kann, ist die, daß es ein lebendiges Glied einer der sündigen entgegengesetzten Gemeinschaft werde, in welcher, weil sie ihrem ersten Ursprunge nach von Gott ausgegangen ist, auch eine absolute Kräftigkeit des Gottesbewußtseins vorhanden ist. Nun finden wir uns, als Christen, wirklich, was eines Jeden Erfahrung bestätigt, in eine Gemeinschaft gesetzt, in der eine Sünde tilgende und dem Zustande der Seligkeit entgegenführende Macht waltet. Wir nehmen in uns ein Wachsen der Kraft des Gottesbewußtseins wahr, was wir weder als unsere eigene noch auch als die That unserer Mitmenschen ansehen können. Wollen wir das Dasein dieser Gemeinschaft, wollen wir das Wachsen dieser Kraft des Gottesbewußtseins begreifen, so sind wir genöthigt, die Gemeinschaft auf einen solchen Urheber zurückzuführen, der in der absoluten Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins nur durch einen schöpferischen Act Gottes ins Leben gerufen werden konnte. Mit andern Worten. Die zunehmende Kraft des Gottesbewußtseins, die wir thatsächlich in uns empfinden, ist und muß ein Gewirktes sein. Wir wissen vermöge des Bewußtseins allgemeiner Sündhaftigkeit, daß dieselbe kein Gewirktes durch uns und unsere Mitmenschen ist. Wir sind also, da jede Wirkung ihre Ursache haben muß, genöthigt, auf eine Ursache zurückzugehen, die nach ihrem Wesen und Gehalt nur durch eine übernatürliche, götliche That geworden sein kann. Jener Urheber und diese Ursache ist die Person Christi.

Man kann diesen Erweis der nothwendigen Existenz Christi, diese Deduktion des Erlösers angreifen, indem man die angemuthete Erfahrung bestreitet, daß die christliche Ge-

meinschaft, in welche wir uns gestellt finden, eine absolute Macht des Gottesbewußtseins einschließe, eine schlechthin heilige sei. In der christlichen Gemeinschaft, kann man sagen, sei ja auch die Sünde und die hieraus folgende Unseligkeit gesetzt. Schl. selbst macht sich diesen Einwand und versucht zugleich ihn zu beseitigen. „Nicht minder schwierig, bemerkt er, ist der zweite Theil unseres Satzes zu entwickeln, daß nämlich in dem von Christo gestifteten Gesammtleben eine Mittheilung seiner unsündlichen Vollkommenheit ist, indem wir diese ja keinem Einzelnen in der Gemeinschaft außer Christo beilegen. In der christlichen Gemeinschaft ist aber trotz alles Sündlichen die Mittheilung des absolut kräftigen Gottesbewußtseins in Christo dennoch als ein Innerliches, allerdings aber, da der Glaube nur auf einem empfangenen Eindruck ruht, Erfahrbares. Diese Erfahrung besteht aus zwei Elementen, deren eines dem persönlichen, das andere dem Gemeinbewußtsein angehört. Jenes daß der Einzelne auch jetzt noch aus dem Bilde Christi, welches als eine Gesammtthat und als ein Gesammtbesitz in der Gemeinde besteht, den Eindruck der unsündlichen Vollkommenheit Jesu erhält, welcher ihm zugleich zum vollkommnen Bewußtsein der Sünde und zur Aufhebung der Unseligkeit wird; und dieses ist an sich schon eine Mittheilung dieser Vollkommenheit. Das andere, daß in allen jenen wenn auch dem sündlichen Gesammtleben noch so ähnlichen Verwirrungen doch eine von jener Vollkommenheit ausgehende Richtung gesetzt sei, die zwar in jeder Erscheinung, ja immer auch noch in der Aufstellung der Begriffe des Wahren und Guten, mehr oder minder jenem Nichtsein (dem Sein des sündlichen Gesammtlebens) anheimfällt, als Innerstes aber oder als Im-

puls ihrem Ursprunge angemessen ist und sich eben deshalb trotz aller Reactionen auch in der Erscheinung immer mehr herausarbeiten wird. Und dieser ganz innerlich betrachtet auch vollkommen reine Impuls des geschichtlichen Lebens ist ebenso wie das erste Element eine wahre und wirkliche Mittheilung der Vollkommenheit Christi." *)

So bestimmt und entschieden nun Schl. behauptet, daß Christus nur durch die schöpferische That Gottes in die Welt eingetreten sei, verneint er doch ebenso bestimmt, daß derselbe als Erlöser ein göttlicher Zweck könne gewesen sein. „Soll der Ausdruck Erlösung nicht mehr nur von der Wirkung gebraucht werden, sondern auch die Absicht der Erscheinung Christi, sofern diese eine göttliche Anordnung ist, bezeichnen, so ist, weil er von der Beziehung auf die Sünde und das Bewußtsein derselben nicht zu trennen ist, dies nur insofern möglich, als auch jenes, nämlich das Bewußtsein der Sünde, als eine göttliche Anordnung kann betrachtet werden." Aber der Allmächtige kann nicht etwas anordnen um eines Andern willen, welches er nicht geordnet hat. Es wird folglich die Erscheinung Christi vom Standpunkte Gottes aus als die nun erst vollendete Schöpfung der menschlichen Natur zu betrachten sein. Freilich muß nun auch hier der Begriff der Schöpfung auf den der Erhaltung zurückzuführen sein. „Die Erscheinung Christi ist anzusehen als Erhaltung der von Anbeginn der menschlichen Natur eingepflanzten und sich fortwährend entwickelnden Empfänglichkeit der menschlichen Natur, eine solche schlechthinige Kräftigkeit des Gottesbewußtseins in sich aufzunehmen.

*) Dogmatik §. 88, 3.

Denn kam gleich bei der ersten Schöpfung des Menschengeschlechts nur der unvollkommne Zustand der menschlichen Natur zur Erscheinung, so war doch das Erscheinen des Erlösers ihr auf unzeitliche Weise schon eingepflanzt."*)

Die wissenschaftliche Entwicklung des Bewußtseins der Gnade zerfällt, grade wie die des frommen Selbstbewußtseins überhaupt und des sündigen Bewußtseins, in drei Theile. Der erste Theil beschreibt die unmittelbare Zuständlichkeit des Bewußtseins der Gnade d. h. er entwickelt die Zustände des Einzelnen, wie sie den Gegensatz bilden zu seinen Zuständen im Gesammtleben der Sündhaftigkeit. Der zweite Theil giebt eine Beschreibung dessen, was durch die Erlösung in der Welt gesetzt ist. Was das Gesammtleben der Einzelnen in der Welt bedeutet, das ist es durch seine Organisation. Ausschließlich mit der Betrachtung dieser letzteren hat es der zweite Theil zu thun. Der dritte Theil handelt von den göttlichen Eigenschaften, wie sie sich auf das Bewußtsein der Gnade beziehen. „Da wir uns erst jetzt auf dem Gebiet eines kräftigen Gottesbewußtseins befinden, so müssen auch alle im ersten Theile nur unbestimmt zu beschreiben gewesenen Regungen des absoluten Abhängigkeitsgefühls hier ihren vollen Gehalt bekommen, indem es im Christenthum kein anderes Bewußtsein der göttlichen Allmacht und Ewigkeit und der daran hangenden Eigenschaften giebt als nur in Bezug auf das Reich Gottes."**)

---

*) Dogmatik §. 89. **) 90, 2.

I. Von dem Zustande des Christen, sofern er sich der göttlichen Gnade bewußt ist.

Unter dem Bewußtsein der Gnade ist dasjenige fromme Selbstbewußtsein zu verstehen, welches die das sinnliche Selbstbewußtsein bewältigende Kraft seines Gottesbewußtseins auf Christus, als den Erlöser, zurückführt. Mithin drückt das Bewußtsein der Gnade kein reines Fürsichsein des Einzelnen aus, sondern wesentlich ein Zusammensein des Einzelnen mit dem Erlöser. Das Mitgesetztsein des Erlösers in diesem Bewußtsein hat die Bedeutung, daß der Erlöser die Causalität des höheren Gehaltes ist, von welchem das Bewußtsein erfüllt ist. Das Bewußtsein ist nur der Ort der durch die herausgehende Thätigkeit des Erlösers hervorgerufenen Wirkungen. Das Bewußtsein der Gnade ist also kurz in sich selbst ein Verhältniß, in welchem der Erlöser die Ursache, das Bewußtsein die Wirkung repräsentirt. Dies Verhältniß wird seinem Wesen nach dadurch nicht geändert, daß man auch dem aufnehmenden Bewußtsein Selbstthätigkeit beilegt. Wenn nur des Einzelnen Selbstthätigkeit aus den Wirkungen Christi, als ihrem ersten Grunde, herausgewachsen ist. Auch dadurch wird es nicht geändert, daß man den höheren Gehalt, wovon das Selbstbewußtsein des Einzelnen erfüllt ist, zunächst auf die mittheilende Thätigkeit der Gemeinde oder der Kirche zurückführt. Wenn man nur nicht vergißt, daß dieser mitgetheilte Gehalt nicht ursprünglich aus der Gemeinde hervorgegangen ist, sondern auf der ursprünglichen That und Mittheilung Christi beruht. Vergißt man dies Letztere nicht, so hat man mit dem Verhältnisse nur die formelle Verände-

rung vorgenommen, daß man es aus einem direkten in ein indirektes umgewandelt hat.

Demnach ergiebt sich für die wissenschaftliche Darstellung des Bewußtseins der Gnade, daß sie, ehe sie die Gnadenzustände und deren Beziehung auf die Sünde im einzelnen Subjekte beschreibt, zuvor die Totalität der Thätigkeiten des Erlösers, welche für jene Zustände die ursprüngliche Causalität bilden, beschreiben müsse. Die dogmatische Beschreibung dieser causalen Thätigkeiten des Erlösers hat sich, wiefern sie ihrem Principe gemäß verfahren will, eine doppelte Aufgabe zu stellen. Sie hat einmal darüber zu wachen, daß keine Thätigkeit des Erlösers übergangen werde, deren Wirkungen im Bewußtsein des einzelnen Subjekts gesetzt sind. Sie hat aber auch zweitens darauf zu sehen, daß in ihre Darstellung nicht solche Thätigkeiten des Erlösers einfließen, von welchen es keine Wirkungen im einzelnen Bewußtsein giebt. Eine dogmatische Darstellung, die auch solche wirkungslose Thätigkeiten des Erlösers in sich aufnehmen wollte, würde wider ihr eigenes Princip handeln, welches gebietet, daß alle dogmatischen Aussagen aus dem unmittelbaren frommen Selbstbewußtsein herfließen.

Wie die Gnadenzustände des Einzelnen in den Thätigkeiten des Erlösers ihr Princip haben, so haben wiederum diese Thätigkeiten zu ihrem Grunde das innere Wesen des Erlösers. Jede bestimmte herausgehende Thätigkeit des Erlösers ist nur eine bestimmte Erscheinung und Offenbarung seines inwendigen Wesens. Folglich muß der dogmatischen Beschreibung der Thätigkeiten des Erlösers die Darstellung des Wesens oder, was hiermit identisch ist, der Würde des Erlösers vorausgehen. Thätigkeit und Würde

sind eine und dieselbe Sache nur in andern Formen. „So daß es vergeblich ist, dem Erlöser eine höhere Würde beizulegen, als die Wirksamkeit, die ihm zugeschrieben wird, erfordert, indem aus dem Ueberschuß der Würde doch nichts erklärt wird, und ebenso ihm eine größere Wirksamkeit zuzuschreiben, als aus der Würde, die man ihm zugestehen will, folgen kann, denn was aus dem Ueberschuß von Wirksamkeit folgt, kann doch nicht in demselben Sinn wie das andere auf ihn zurückgeführt werden."*) „Halten wir diese Regel fest, so könnten wir die ganze Lehre von Christo behandeln entweder nur als die von seiner Wirksamkeit, denn die Würde müßte daraus von selbst folgen, oder auch nur als die von seiner Würde, denn die Wirksamkeit müßte sich dann von selbst ergeben. Dennoch ist es nicht rathsam, zwischen einer von beiden Behandlungsweisen zu wählen, wenn wir nicht zugleich die kirchliche Sprache verlassen und die Vergleichung unserer Aussagen mit andern Behandlungen der Glaubenslehre erschweren wollen. Denn da von den kirchlichen Formeln einige auf die Wirksamkeit Christi gehen, andere seine Würde betreffen, so besteht die sicherste Gewährleistung dafür, daß auch beide zusammenstimmen, darin, daß der Gegenstand von beiden Gesichtspunkten aus abgesondert betrachtet werde."**) Die Lehre von Christo zerfällt also in die von seiner Person (seinem Wesen, seiner Würde), und in die von seinem Geschäfte (seiner Thätigkeit).

A. Die Lehre von der Person Christi.

Schl. verwirft den Ausdruck Vorbild, dessen sich zur Bezeichnung der Würde Christi namentlich die Ratio-

---

*) Dogmatik §. 92, 2. **) §. 92, 3.

nalisten zu bedienen pflegen. Er verwirft ihn deshalb, weil er den specifischen Charakter des Erlösers vernichte. Nämlich Vorbilder kann es auch im sündigen Gesammtleben geben und zwar so, daß sie aus diesem hervorgegangen sind. Jedes Individuum ist Vorbild, welches sich einen höheren Entwicklungsstandpunkt als die Genossen seiner Familie, seines Stammes, seines Volkes errungen hat. Sobald die übrigen Individuen denselben Entwicklungspunkt erreicht haben, ist die Zeit gekommen, wo eine neue, noch höhere Entwicklung in einem andern Individuo hervorbricht und jener erste Heros der Geschichte anheim fällt. Würde also der Erlöser nur Vorbild sein, so wäre er die Wirklichkeit eines Ideals, was von der Menschheit selbst wieder überwunden würde; er wäre ein Erlöser, von dem sich dieselbe wieder erlöste und frei machte. Schl. bedient sich daher zur Bezeichnung der specifischen Würde des Erlösers des Ausdrucks „Urbild.“ Urbild und Vorbild verhalten sich so zu einander, daß jenes das Dasein des Begriffes selbst, die ganze Wirklichkeit des Begriffs ausdrückt, während dieses immer nur eine bestimmte und deswegen überschreitbare Entwicklungsstufe des Begriffs bezeichnet. Das Urbild reicht nicht nur für bestimmte, sondern für alle Zeiten und Räume aus. Es hat so wenig ein Ende in der Geschichte, daß es vielmehr das Ende in der Geschichte selber ausdrückt. Mithin kann sich die Menschheit von einem Erlöser, der das geschichtliche Dasein der Urbildlichkeit des Menschen ist, nicht auch wieder erlösen.

Also Christus ist als Erlöser das geschichtlich gewordene Urbild des Menschen. Schl. begränzt die Urbildlichkeit, indem er sie nur für die religiöse

Sphäre statuirt. Der Erlöser ist nicht auch Urbild auf dem Gebiete des Wissens, der Kunst, der Politik; er ist Urbild nur für das Verhältniß, worin der Mensch zu Gott steht; die Urbildlichkeit bezieht sich nur auf die absolute Kräftigkeit des Gottesbewußtseins. Während in jedem andern Individuo das sinnliche Selbstbewußtsein ein Faktor dem Gottesbewußtsein gegenüber ist, ist dagegen in dem Erlöser jeder Moment und jede Bestimmtheit des sinnlichen Selbstbewußtseins dem Gottesbewußtsein unterworfen.

Dem gemäß, was wir über die allgemeine Sündhaftigkeit der Menschen ausgesagt haben, kann der Erlöser, als das religiöse Urbild, nicht aus der vorhandenen Menschheit begriffen werden. Jedes Subjekt, was aus dieser entsteht, trägt, besonders in den inneren Ungleichheiten seines sinnlichen Selbstbewußtseins, auch den Keim der wirklichen Sünde in sich; es muß sündigen. „Aus dem Gesammtleben der Sünde kann sich kein urbildliches Einzelwesen entwickeln. Ja wegen des natürlichen Zusammenhangs zwischen Verstand und Wille muß man der menschlichen Natur auch das Vermögen absprechen, ein reines und vollkommnes Urbild in sich zu erzeugen. Soll daher der Mensch Jesus urbildlich gewesen oder soll das Urbild in ihm geschichtlich und wirklich geworden sein, um ein neues Gesammtleben zu stiften innerhalb des alten und aus ihm, so muß er zwar in das Gesammtleben der Sündhaftigkeit hineingetreten sein, aber er darf nicht aus demselben her sein, sondern muß in demselben als eine wunderbare Erscheinung anerkannt werden. Sein eigenthümlicher geistiger Gehalt nämlich kann nicht aus dem Gehalt des menschlichen Lebenskreises, dem er angehörte, erklärt werden, sondern nur aus der allge-

meinen Quelle des geistigen Lebens durch einen schöpferischen göttlichen Akt, in welchem sich als einem absolut größten der Begriff des Menschen als Subjekt des Gottesbewußtseins vollendet."*) Bestimmter noch spricht sich Schl. über die Entstehung des Erlösers in einer andern Stelle aus, die man auf den ersten Blick im Widerspruche mit dieser übernatürlichen Entstehungsweise finden kann. Er sagt: „Jede Entstehung eines menschlichen Lebens kann auf eine zwiefache Weise betrachtet werden, als ein Ergebniß in dem kleinen Kreise von Abstammung und Geselligkeit, dem es unmittelbar anheim fällt und als eine Thatsache der menschlichen Natur im Allgemeinen. Der Anfang des Lebens Jesu ist seiner Eigenthümlichkeit nach aus jenem Motive gar nicht und ausschließend aus diesem zu erklären, so daß er von vorne herein von allem Sünde verbreitenden und das innere Gottesbewußtsein störenden Einfluß früherer Geschlechter frei sein mußte und daß er nur als eine ursprüngliche That der menschlichen Natur d. h. als eine That derselben als nicht von der Sünde afficirter zu begreifen ist."**) Der Widerspruch dieser Stelle und der vorausgehenden ersten über die Entstehung des Erlösers ist der, daß der Erlöser nach der einen als die That der Menschheit, nach der andern als die übernatürliche That Gottes erscheint. Der scheinbare Widerspruch gleicht sich jedoch so aus, daß der Erlöser nur mittelst der That Gottes die That der reinen Menschheit sein konnte. Allein nämlich durch die That Gottes konnte Christus aus einer einzelnen Familie, einem Stamme, einem einzelnen Volke so hervorgehen, daß er von den die Sünde bedingenden Einseitigkeiten der Familie

*) Dogmatik §. 93, 3. **) §. 94, 3.

des Stammes, des Volkes frei und dagegen das reine Produkt der einseitigkeitslosen, reinen Menschheit war.

So gewiß nun der Erlöser das Urbild des Menschen schon von seiner Geburt an war, ebenso gewiß war er dasselbe zu Anfange nur an sich oder der Möglichkeit nach. Es sollte und mußte seine eigene freie That sein, sich zu dem zu machen, was er der Anlage nach war. Das Gottesbewußtsein mußte sich in ihm, wie in Allen, erst allmählig nach menschlicher Weise zum wirklich erscheinenden Bewußtsein entwickeln und war vorher nur als Keim vorhanden. Daher konnte es auch während dieser Entwicklungszeit, selbst seitdem es Bewußtsein geworden war, sein Ansehen über das sinnliche Selbstbewußtsein nur in dem Maaß ausüben, als des letzteren verschiedene Funktionen schon hervorgetreten waren und erschien also auch von dieser Seite angesehen selbst als ein nur allmählig zu seinem vollen Umfang sich entfaltendes. Nach der Ansicht, daß der Erlöser schon von seinem ersten Lebensanfang das Gottesbewußtsein als solches in sich getragen habe, muß konsequenter Weise seine ganze erste Kindheit ein Schein gewesen sein, wobei kein wahres menschliches Leben gedacht werden kann, sondern die doketische Abweichung völlig entschieden ist.*) Christi Entwicklung muß aber ganz frei gedacht werden von Allem, was sich nur als Kampf darstellen läßt. Die Macht, mit welcher das Gottesbewußtsein, wie weit es eben jedesmal entwickelt war, jeden Moment bestimmte, durfte daher niemals zweifelhaft sein noch von der Erinnerung an einen früheren Kampf getrübt. Auch durfte er sich nie in einem

*) Dogmatik §. 93, 3.

Zustand befinden, durch den ein Kampf in der Zukunft wäre begründet worden; d. h. es konnte in ihm auch ursprünglich keine Ungleichheit sein in dem Verhältniß der verschiedenen Funktionen der sinnlichen Natur des Menschen zum Gottesbewußtsein. Er mußte also in allen Momenten auch seiner Entwicklungsperiode frei sein von Allem, wodurch das Entstehen der Sünde in dem einzelnen Menschen bedingt ist. Nie konnte etwas in der Sinnlichkeit gesetzt sein, was nicht schon gleich als Werkzeug des Geistes gesetzt gewesen wäre, so daß weder ein Eindruck bloß sinnlich bis in das innerste Bewußtsein aufgenommen und ohne Gottesbewußtsein zu einem Lebensmoment verarbeitet worden, noch auch eine Handlung, die wirklich als eine solche und zwar als eine ganze angesehen werden kann, je allein von der Sinnlichkeit ausgegangen wäre und nicht vom Gottesbewußtsein. Was wir oben nur als möglich aufstellen konnten, nämlich eine unsündliche Entwicklung eines menschlichen Einzellebens, das muß in der Person des Erlösers vermöge dieser ungestörten Identität des Verhältnisses wirklich geworden sein, so daß wir das Werden seiner Persönlichkeit von der ersten Kindheit an bis zur Vollständigkeit des männlichen Alters uns vorstellen können als einen stetigen Uebergang aus dem Zustand der reinsten Unschuld in den einer reinen geistigen Vollkräftigkeit, welche von Allem, was wir Tugend nennen, weit entfernt ist. Die männliche Vollkräftigkeit, wenn gleich auch allmählig erwachsen und also auch durch Uebung entstanden, unterscheidet sich von der Tugend dadurch, daß sie nicht Resultat eines Kampfes ist, indem sie sich weder durch den Irrthum, noch durch die Sünde, ja auch nicht durch die Neigung zu einem von bei-

den hindurchzuarbeiten brauchte.*) Schl. schreibt daher dem Erlöser eine wesentliche Unsündlichkeit zu, worunter er diejenige versteht, welche ihren zureichenden Grund in dem Innern seiner Persönlichkeit selbst hat, so daß sie unter was immer für äußeren Relationen durchaus dieselbige würde gewesen sein. Denn wo die innere Möglichkeit zu sündigen gesetzt ist, da ist auch wenigstens ein unendlich Kleines der Wirklichkeit als Richtung mitgesetzt.**) Aber nicht ebenso, wie die innere Möglichkeit zu sündigen, widerstreitet der Person des Erlösers die Empfänglichkeit für den Gegensatz des Angenehmen und Unangenehmen. „Es gehört die Empfänglichkeit für den Gegensatz des Angenehmen und Unangenehmen zur Wahrheit der menschlichen Natur, so daß Lust und Unlust müssen auf unsündliche Weise sein können, und dann zwischen diesem Moment, wenn Lust oder Unlust auf unsündliche Weise sind und dem, wenn der Kampf beginnt, der Anfang der Sünde liegen muß. Denken wir nun zugleich, daß in Christo jeder Moment durch das Gottesbewußtsein bestimmt sein mußte, so folgt, daß auch in ihm Lust und Unlust sein konnten, aber nicht als den Moment bestimmend, mithin nur als Ergebniß eines auf die ihm angemessene Weise bestimmten Momentes. Solche Ergebnisse sind sie, insofern sie ganz als Empfindung oder Gefühl in den Schranken des ruhenden Bewußtseins bleiben, nicht aber sofern sie in das Begehren oder Abstoßen übergehen. In der Annäherung von beiden besteht die Versuchung und Christus kann versucht worden sein unbeschadet der wesentlichen Unsündlichkeit nur so, daß Lust und Unlust

---

*) Dogmatik §. 93, 4. **) Dogmatik §. 98, 1.

ihm zugeführt worden sind als gesteigerte Empfindung, die wesentliche Unsündlichkeit aber den Grund enthielt, daß sie nie etwas Anderes werden konnten als Anzeiger eines Zustandes, aber ohne alle bestimmende oder mitbestimmende Kraft, nicht aber so, daß der Uebergang aus jenem in dieses jemals wirklich Statt gefunden habe." — Eine einzige Schranke giebt es jedoch, unter der auch die Entwicklung Christi steht und stehen muß, wenn nicht die wirkliche Menschlichkeit und Geschichtlichkeit der Person Christi verloren gehen soll; nämlich die Entwicklung Christi mußte eine volksthümliche sein. „Sein Gottesbewußtsein konnte sich nur ausdrücken und mittheilen in Vorstellungen, die er sich aus diesem Gebiet (des Volksmäßigen) angeeignet hatte und in Handlungen, welche in demselben ihrer Möglichkeit nach vorher bestimmt waren."*) Die Volksthümlichkeit betrifft also keinesweges das eigentliche Princip seines Lebens, sondern nur den Organismus. Sie ist „keinesweges der Typus seiner Selbstthätigkeit, sondern nur der seiner Empfänglichkeit für die Selbstthätigkeit des Geistes; auch kann sie nicht als ein abstoßendes und ausschließendes Princip in ihm gewesen sein, sondern nur vereinigt mit dem offensten ungetrübtesten Sinne für alles andere Menschliche und mit der Anerkennung der Identität der Natur und auch des Geistes in allen menschlichen Formen, also auch ohne Bestreben das Volksthümliche über die ihm angewiesenen Grenzen hinaus zu verbreiten."**) In dieser volksthümlichen Seite der Entwicklung Christi findet die Idee der Perfektibilität des Christenthums ihre Berechtigung. „Christlich

*) Dogmatik §. 93, 3. **) Dogmatik §. 93, 4.

noch ist die Ansicht derer, welche sagen, es liege uns ob, über Vieles von demjenigen hinaus zu gehen, was Christus seine Jünger gelehrt, weil er selbst durch die Unvollkommenheit der Sprache verhindert worden sei, den innersten Gehalt seines geistigen Wesens ganz in bestimmten Gedanken zu verwirklichen und dasselbe gelte in einem andern Sinne auch von seinen Handlungen, in welchen sich immer die Verhältnisse, durch welche sie bestimmt werden, mithin auch die Unvollkommenheit abspiegeln. Hiermit kann immer noch bestehen, daß Christo seinem innern Wesen nach die schlechthinige Urbildlichkeit zukomme, so daß jenes über seine Erscheinung Hinausgehen zugleich immer nur eine vollkommnere Darlegung seines innersten Wesens werden kann." *)

Die Formel, daß Christus das geschichtlich gewordene Urbild d. h. die Realität der Idee des Menschen sei, bildet die Grundlage für alle anderen Formeln und Bestimmungen, in welchen Schl. die specifische Dignität Christi auszudrücken versucht. Wenn Schl. den Erlöser das Subjekt nennt, in welchem habituell eine schlechthinige Kräftigkeit des Gottesbewußtseins vorhanden gewesen sei, so ist diese Formel von der Grundformel durchaus nicht verschieden. Da nämlich die Frömmigkeit zum Wesen des Menschen gehört und dessen höchste Entwicklungsstufe bildet, so kann die Urbildlichkeit in nichts Anderes als in die schlechthinige Kräftigkeit des Gottesbewußtseins gesetzt werden. Diese letzte Formel, daß Christus das Subjekt des schlechthin und habituell kräftigen Gottesbewußtseins sei, ist nach Schl. wiederum identisch mit der folgenden, daß er das einzige Subjekt sei, in welchem es ein Sein Gottes gegeben.

*) Dogmatik §. 93, 2.

„Christo ein schlechthin kräftiges Gottesbewußtsein zuschreiben und ihm ein Sein Gottes in ihm beilegen, ist ganz eines und dasselbe." Ueber die Immanenz des Seins Gottes in Christo erklärt sich Schl. näher in folgender Weise. „Der Ausdruck „Sein Gottes in irgend einem Andern" kann immer nur das Verhältniß der Allgegenwart Gottes zu diesem Andern ausdrücken. Da nun Gottes Sein nur als reine Thätigkeit aufgefaßt werden kann und jedes vereinzelte Sein nur ein Ineinander von Thätigkeit und Leiden ist, die Thätigkeit aber zu diesem Leiden sich in allem andern vereinzelten Sein vertheilt findet, so giebt es insofern kein Sein Gottes in einem einzelnen Ding, sondern nur ein Sein Gottes in der Welt. Und nur, wenn die leidentlichen Zustände nicht rein leidentlich sind, sondern durch lebendige Empfänglichkeit vermittelt und diese sich dem gesammten endlichen Sein gegenüberstellt d. h. sofern man von dem Einzelnen als einem Lebendigen sagen kann, daß es in sich vermöge der allgemeinen Wechselwirkung die Welt repräsentirt, könnte man ein Sein Gottes in demselben annehmen. Sonach gilt dies schon nicht für dasjenige, was als ein Bewußtloses vereinzelt wird; denn indem dieses allen Kräften des Bewußtseins keine lebendige Empfänglichkeit gegenüberstellt, kann es auch diese Kräfte nicht in sich repräsentiren. Was aber das vernünftige Selbstbewußtsein anlangt, so ist wol gewiß, daß das der menschlichen Natur ursprünglich, vor dem Erlöser und abgesehen von allem Zusammenhang mit ihm, im Selbstbewußtsein mitgegebene Gottesbewußtsein nicht füglich ein Sein Gottes in uns kann genannt werden, weil es nicht nur weder im Polytheismus noch auch im jüdischen Monotheismus bei der sich überall durchziehenden

gröberen bald, bald feineren Versinnlichung ein reines Gottesbewußtsein war, sondern auch wie es war nicht als Thätigkeit sich geltend machte, sondern hierin immer von dem sinnlichen Selbstbewußtsein überwältigt wurde. Wenn es nun weder Gott rein und wahrhaft angemessen im Gedanken abzubilden vermag, noch auch als reine Thätigkeit sich zu erweisen, so kann es nicht als ein Sein Gottes in uns dargestellt werden. Sondern wie die bewußtlosen Naturkräfte und das vernunftlose Leben nur uns, sofern wir den Begriff mithinzubringen, eine Offenbarung Gottes werden, so ist auch jenes getrübte und unvollkommne Gottesbewußtsein an und für sich kein Sein Gottes in der menschlichen Natur, sondern nur sofern wir Christum mithinzubringen und es auf ihn beziehen. So daß er der einzige ursprüngliche Ort dafür ist und allein der Andere, in welchem es eigentliches Sein Gottes giebt, sofern wir nämlich das Gottesbewußtsein in seinem Selbstbewußtsein als stetig und ausschließlich jeden Moment bestimmend, folglich auch diese vollkommne Einwohnung des höchsten Wesens als sein eigenthümliches Wesen und sein innerstes Selbst setzen. Ja wir werden nun rückwärts gehend sagen müssen, wenn erst durch ihn das menschliche Gottesbewußtsein ein Sein Gottes in der menschlichen Natur wird und erst durch die vernünftige Natur die Gesammtheit der endlichen Kräfte ein Sein Gottes in der Welt werden kann, daß er allein alles Sein Gottes in der Welt und alle Offenbarung Gottes durch die Welt in Wahrheit vermittelt, insofern er die ganze eine neue Kräftigkeit des Gottesbewußtseins enthaltende und entwickelnde Schöpfung in sich trägt."*)

*) Dogm. §. 94, 2.

Die kirchliche Formel, daß in Jesu Christo die göttliche Natur und die menschliche Natur zu Einer Person verknüpft gewesen wären, findet Schl. sehr bedenklich. 1) Diese Formel drückt eine Coordination des Göttlichen und Menschlichen aus, während das wahre Verhältniß eine Subordination des Menschlichen unter das Göttliche ist. 2) Die Composition göttliche Natur ist eine contradictio in adjecto. „Denn in dem einen Sinn (welchen das Wort Natur hat) setzen wir gradehin Gott und Natur einander entgegen und können also in demselben nicht Gott eine Natur beilegen. Natur ist uns in diesem Sinn der Inbegriff alles sinnlichen Seins oder, wie wir der Natur die Geschichte gegenüber stellen, der Inbegriff alles Körperlichen auf das Elementarische zurückgehenden in seiner mannigfaltigen zerspaltenen Erscheinung, in der Alles, was wir dadurch bezeichnen, gegenseitig durch einander bedingt ist; und eben dieses Zerspaltene und Bedingte setzen wir Gott entgegen als dem Unbedingten und schlechthin Einfachen. Eben darum aber können wir auch in dem andern Sinn (welchen das Wort Natur hat) Gott keine Natur beilegen. Denn immer, mögen wir es nun allgemein gebrauchen, wie in animalischer und vegetabilischer Natur oder von einem Einzelwesen, wie wenn wir einer Person eine edle oder unedle Natur zuschreiben, immer gebrauchen wir es nur von einem beschränkten, im Gegensatz begriffenen Sein, in welchem Thätiges und Leidentliches gebunden ist und welches sich in einer Mannichfaltigkeit von Erscheinungen, dort von Einzelwesen, hier von Lebensmomenten offenbart."*) Die An-

*) Dogmatik §. 96, 1.

Sphäre statuirt. Der Erlöser ist nicht auch Urbild auf dem Gebiete des Wissens, der Kunst, der Politik; er ist Urbild nur für das Verhältniß, worin der Mensch zu Gott steht; die Urbildlichkeit bezieht sich nur auf die absolute Kräftigkeit des Gottesbewußtseins. Während in jedem andern Individuo das sinnliche Selbstbewußtsein ein Faktor dem Gottesbewußtsein gegenüber ist, ist dagegen in dem Erlöser jeder Moment und jede Bestimmtheit des sinnlichen Selbstbewußtseins dem Gottesbewußtsein unterworfen.

Dem gemäß, was wir über die allgemeine Sündhaftigkeit der Menschen ausgesagt haben, kann der Erlöser, als das religiöse Urbild, nicht aus der vorhandenen Menschheit begriffen werden. Jedes Subjekt, was aus dieser entsteht, trägt, besonders in den inneren Ungleichheiten seines sinnlichen Selbstbewußtseins, auch den Keim der wirklichen Sünde in sich; es muß sündigen. „Aus dem Gesammtleben der Sünde kann sich kein urbildliches Einzelwesen entwickeln. Ja wegen des natürlichen Zusammenhangs zwischen Verstand und Wille muß man der menschlichen Natur auch das Vermögen absprechen, ein reines und vollkommnes Urbild in sich zu erzeugen. Soll daher der Mensch Jesus urbildlich gewesen oder soll das Urbild in ihm geschichtlich und wirklich geworden sein, um ein neues Gesammtleben zu stiften innerhalb des alten und aus ihm, so muß er zwar in das Gesammtleben der Sündhaftigkeit hineingetreten sein, aber er darf nicht aus demselben her sein, sondern muß in demselben als eine wunderbare Erscheinung anerkannt werden. Sein eigenthümlicher geistiger Gehalt nämlich kann nicht aus dem Gehalt des menschlichen Lebenskreises, dem er angehörte, erklärt werden, sondern nur aus der allge-

meinen Quelle des geistigen Lebens durch einen schöpferischen göttlichen Akt, in welchem sich als einem absolut größten der Begriff des Menschen als Subjekt des Gottesbewußtseins vollendet."*) Bestimmter noch spricht sich Schl. über die Entstehung des Erlösers in einer andern Stelle aus, die man auf den ersten Blick im Widerspruche mit dieser übernatürlichen Entstehungsweise finden kann. Er sagt: „Jede Entstehung eines menschlichen Lebens kann auf eine zwiefache Weise betrachtet werden, als ein Ergebniß in dem kleinen Kreise von Abstammung und Geselligkeit, dem es unmittelbar anheim fällt und als eine Thatsache der menschlichen Natur im Allgemeinen. Der Anfang des Lebens Jesu ist seiner Eigenthümlichkeit nach aus jenem Motive gar nicht und ausschließend aus diesem zu erklären, so daß er von vorne herein von allem Sünde verbreitenden und das innere Gottesbewußtsein störenden Einfluß früherer Geschlechter frei sein mußte und daß er nur als eine ursprüngliche That der menschlichen Natur d. h. als eine That derselben als nicht von der Sünde afficirter zu begreifen ist."**) Der Widerspruch dieser Stelle und der vorausgehenden ersten über die Entstehung des Erlösers ist der, daß der Erlöser nach der einen als die That der Menschheit, nach der andern als die übernatürliche That Gottes erscheint. Der scheinbare Widerspruch gleicht sich jedoch so aus, daß der Erlöser nur mittelst der That G o t t e s die That der reinen Menschheit sein konnte. Allein nämlich durch die That Gottes konnte Christus aus einer einzelnen Familie, einem Stamme, einem einzelnen Volke so hervorgehen, daß er von den die Sünde bedingenden Einseitigkeiten der Familie

*) Dogmatik §. 93, 3. **) §. 94, 3.

des Stammes, des Volkes frei und dagegen das reine Produkt der einseitigkeitslosen, reinen Menschheit war.

So gewiß nun der Erlöser das Urbild des Menschen schon von seiner Geburt an war, ebenso gewiß war er dasselbe zu Anfange nur an sich oder der Möglichkeit nach. Es sollte und mußte seine eigene freie That sein, sich zu dem zu machen, was er der Anlage nach war. Das Gottesbewußtsein mußte sich in ihm, wie in Allen, erst allmählig nach menschlicher Weise zum wirklich erscheinenden Bewußtsein entwickeln und war vorher nur als Keim vorhanden. Daher konnte es auch während dieser Entwicklungszeit, selbst seitdem es Bewußtsein geworden war, sein Ansehen über das sinnliche Selbstbewußtsein nur in dem Maaß ausüben, als des letzteren verschiedene Funktionen schon hervorgetreten waren und erschien also auch von dieser Seite angesehen selbst als ein nur allmählig zu seinem vollen Umfang sich entfaltendes. Nach der Ansicht, daß der Erlöser schon von seinem ersten Lebensanfang das Gottesbewußtsein als solches in sich getragen habe, muß konsequenter Weise seine ganze erste Kindheit ein Schein gewesen sein, wobei kein wahres menschliches Leben gedacht werden kann, sondern die doketische Abweichung völlig entschieden ist.*) Christi Entwicklung muß aber ganz frei gedacht werden von Allem, was sich nur als Kampf darstellen läßt. Die Macht, mit welcher das Gottesbewußtsein, wie weit es eben jedesmal entwickelt war, jeden Moment bestimmte, durfte daher niemals zweifelhaft sein noch von der Erinnerung an einen früheren Kampf getrübt. Auch durfte er sich nie in einem

*) Dogmatik §. 93, 3.

Zustand befinden, durch den ein Kampf in der Zukunft wäre begründet worden; d. h. es konnte in ihm auch ursprünglich keine Ungleichheit sein in dem Verhältniß der verschiedenen Funktionen der sinnlichen Natur des Menschen zum Gottesbewußtsein. Er mußte also in allen Momenten auch seiner Entwicklungsperiode frei sein von Allem, wodurch das Entstehen der Sünde in dem einzelnen Menschen bedingt ist. Nie konnte etwas in der Sinnlichkeit gesetzt sein, was nicht schon gleich als Werkzeug des Geistes gesetzt gewesen wäre, so daß weder ein Eindruck bloß sinnlich bis in das innerste Bewußtsein aufgenommen und ohne Gottesbewußtsein zu einem Lebensmoment verarbeitet worden, noch auch eine Handlung, die wirklich als eine solche und zwar als eine ganze angesehen werden kann, je allein von der Sinnlichkeit ausgegangen wäre und nicht vom Gottesbewußtsein. Was wir oben nur als möglich aufstellen konnten, nämlich eine unsündliche Entwicklung eines menschlichen Einzellebens, das muß in der Person des Erlösers vermöge dieser ungestörten Identität des Verhältnisses wirklich geworden sein, so daß wir das Werden seiner Persönlichkeit von der ersten Kindheit an bis zur Vollständigkeit des männlichen Alters uns vorstellen können als einen stetigen Uebergang aus dem Zustand der reinsten Unschuld in den einer reinen geistigen Vollkräftigkeit, welche von Allem, was wir Tugend nennen, weit entfernt ist. Die männliche Vollkräftigkeit, wenn gleich auch allmählig erwachsen und also auch durch Uebung entstanden, unterscheidet sich von der Tugend dadurch, daß sie nicht Resultat eines Kampfes ist, indem sie sich weder durch den Irrthum, noch durch die Sünde, ja auch nicht durch die Neigung zu einem von bei-

den hindurchzuarbeiten brauchte.*) Schl. schreibt daher dem Erlöser eine wesentliche Unsündlichkeit zu, worunter er diejenige versteht, welche ihren zureichenden Grund in dem Innern seiner Persönlichkeit selbst hat, so daß sie unter was immer für äußeren Relationen durchaus dieselbige würde gewesen sein. Denn wo die innere Möglichkeit zu sündigen gesetzt ist, da ist auch wenigstens ein unendlich Kleines der Wirklichkeit als Richtung mitgesetzt.**) Aber nicht ebenso, wie die innere Möglichkeit zu sündigen, widerstreitet der Person des Erlösers die Empfänglichkeit für den Gegensatz des Angenehmen und Unangenehmen. „Es gehört die Empfänglichkeit für den Gegensatz des Angenehmen und Unangenehmen zur Wahrheit der menschlichen Natur, so daß Lust und Unlust müssen auf unsündliche Weise sein können, und dann zwischen diesem Moment, wenn Lust oder Unlust auf unsündliche Weise sind und dem, wenn der Kampf beginnt, der Anfang der Sünde liegen muß. Denken wir nun zugleich, daß in Christo jeder Moment durch das Gottesbewußtsein bestimmt sein mußte, so folgt, daß auch in ihm Lust und Unlust sein konnten, aber nicht als den Moment bestimmend, mithin nur als Ergebniß eines auf die ihm angemessene Weise bestimmten Momentes. Solche Ergebnisse sind sie, insofern sie ganz als Empfindung oder Gefühl in den Schranken des ruhenden Bewußtseins bleiben, nicht aber sofern sie in das Begehren oder Abstoßen übergehen. In der Annäherung von beiden besteht die Versuchung und Christus kann versucht worden sein unbeschadet der wesentlichen Unsündlichkeit nur so, daß Lust und Unlust

*) Dogmatik §. 93, 4. **) Dogmatik §. 98, 1.

ihm zugeführt worden sind als gesteigerte Empfindung, die wesentliche Unsündlichkeit aber den Grund enthielt, daß sie nie etwas Anderes werden konnten als Anzeiger eines Zustandes, aber ohne alle bestimmende oder mitbestimmende Kraft, nicht aber so, daß der Uebergang aus jenem in dieses jemals wirklich Statt gefunden habe." — Eine einzige Schranke giebt es jedoch, unter der auch die Entwicklung Christi steht und stehen muß, wenn nicht die wirkliche Menschlichkeit und Geschichtlichkeit der Person Christi verloren gehen soll; nämlich die Entwicklung Christi mußte eine volksthümliche sein. „Sein Gottesbewußtsein konnte sich nur ausdrücken und mittheilen in Vorstellungen, die er sich aus diesem Gebiet (des Volksmäßigen) angeeignet hatte und in Handlungen, welche in demselben ihrer Möglichkeit nach vorher bestimmt waren."*) Die Volksthümlichkeit betrifft also keineswegs das eigentliche Princip seines Lebens, sondern nur den Organismus. Sie ist „keineswegs der Typus seiner Selbstthätigkeit, sondern nur der seiner Empfänglichkeit für die Selbstthätigkeit des Geistes; auch kann sie nicht als ein abstoßendes und ausschließendes Princip in ihm gewesen sein, sondern nur vereinigt mit dem offensten ungetrübtesten Sinne für alles andere Menschliche und mit der Anerkennung der Identität der Natur und auch des Geistes in allen menschlichen Formen, also auch ohne Bestreben das Volksthümliche über die ihm angewiesenen Grenzen hinaus zu verbreiten."**) In dieser volksthümlichen Seite der Entwicklung Christi findet die Idee der Perfektibilität des Christenthums ihre Berechtigung. „Christlich

*) Dogmatik §. 93, 3. **) Dogmatik §. 93, 4.

noch ist die Ansicht derer, welche sagen, es liege uns ob, über Vieles von demjenigen hinaus zu gehen, was Christus seine Jünger gelehrt, weil er selbst durch die Unvollkommenheit der Sprache verhindert worden sei, den innersten Gehalt seines geistigen Wesens ganz in bestimmten Gedanken zu verwirklichen und dasselbe gelte in einem andern Sinne auch von seinen Handlungen, in welchen sich immer die Verhältnisse, durch welche sie bestimmt werden, mithin auch die Unvollkommenheit abspiegeln. Hiermit kann immer noch bestehen, daß Christo seinem innern Wesen nach die schlechthinige Urbildlichkeit zukomme, so daß jenes über seine Erscheinung Hinausgehen zugleich immer nur eine vollkommnere Darlegung seines innersten Wesens werden kann."*)

Die Formel, daß Christus das geschichtlich gewordene Urbild d. h. die Realität der Idee des Menschen sei, bildet die Grundlage für alle anderen Formeln und Bestimmungen, in welchen Schl. die specifische Dignität Christi auszudrücken versucht. Wenn Schl. den Erlöser das Subjekt nennt, in welchem habituell eine schlechthinige Kräftigkeit des Gottesbewußtseins vorhanden gewesen sei, so ist diese Formel von der Grundformel durchaus nicht verschieden. Da nämlich die Frömmigkeit zum Wesen des Menschen gehört und dessen höchste Entwicklungsstufe bildet, so kann die Urbildlichkeit in nichts Anderes als in die schlechthinige Kräftigkeit des Gottesbewußtseins gesetzt werden. Diese letzte Formel, daß Christus das Subjekt des schlechthin und habituell kräftigen Gottesbewußtseins sei, ist nach Schl. wiederum identisch mit der folgenden, daß er das einzige Subjekt sei, in welchem es ein Sein Gottes gegeben

*) Dogmatik §. 93, 2.

„Christo ein schlechthin kräftiges Gottesbewußtsein zuschreiben und ihm ein Sein Gottes in ihm beilegen, ist ganz eines und dasselbe.“ Ueber die Immanenz des Seins Gottes in Christo erklärt sich Schl. näher in folgender Weise. „Der Ausdruck „Sein Gottes in irgend einem Andern“ kann immer nur das Verhältniß der Allgegenwart Gottes zu diesem Andern ausdrücken. Da nun Gottes Sein nur als reine Thätigkeit aufgefaßt werden kann und jedes vereinzelte Sein nur ein Ineinander von Thätigkeit und Leiden ist, die Thätigkeit aber zu diesem Leiden sich in allem andern vereinzelten Sein vertheilt findet, so giebt es insofern kein Sein Gottes in einem einzelnen Ding, sondern nur ein Sein Gottes in der Welt. Und nur, wenn die leidentlichen Zustände nicht rein leidentlich sind, sondern durch lebendige Empfänglichkeit vermittelt und diese sich dem gesammten endlichen Sein gegenüberstellt d. h. sofern man von dem Einzelnen als einem Lebendigen sagen kann, daß es in sich vermöge der allgemeinen Wechselwirkung die Welt repräsentirt, könnte man ein Sein Gottes in demselben annehmen. Sonach gilt dies schon nicht für dasjenige, was als ein Bewußtloses vereinzelt wird; denn indem dieses allen Kräften des Bewußtseins keine lebendige Empfänglichkeit gegenüberstellt, kann es auch diese Kräfte nicht in sich repräsentiren. Was aber das vernünftige Selbstbewußtsein anlangt, so ist wol gewiß, daß das der menschlichen Natur ursprünglich, vor dem Erlöser und abgesehen von allem Zusammenhang mit ihm, im Selbstbewußtsein mitgegebene Gottesbewußtsein nicht füglich ein Sein Gottes in uns kann genannt werden, weil es nicht nur weder im Polytheismus noch auch im jüdischen Monotheismus bei der sich überall durchziehenden

gröberen bald, bald feineren Versinnlichung ein reines Gottesbewußtsein war, sondern auch wie es war nicht als Thätigkeit sich geltend machte, sondern hierin immer von dem sinnlichen Selbstbewußtsein überwältigt wurde. Wenn es nun weder Gott rein und wahrhaft angemessen im Gedanken abzubilden vermag, noch auch als reine Thätigkeit sich zu erweisen, so kann es nicht als ein Sein Gottes in uns dargestellt werden. Sondern wie die bewußtlosen Naturkräfte und das vernunftlose Leben nur uns, sofern wir den Begriff mithinzubringen, eine Offenbarung Gottes werden, so ist auch jenes getrübte und unvollkommne Gottesbewußtsein an und für sich kein Sein Gottes in der menschlichen Natur, sondern nur sofern wir Christum mithinzubringen und es auf ihn beziehen. So daß er der einzige ursprüngliche Ort dafür ist und allein der Andere, in welchem es eigentliches Sein Gottes giebt, sofern wir nämlich das Gottesbewußtsein in seinem Selbstbewußtsein als stetig und ausschließlich jeden Moment bestimmend, folglich auch diese vollkommne Einwohnung des höchsten Wesens als sein eigenthümliches Wesen und sein innerstes Selbst setzen. Ja wir werden nun rückwärts gehend sagen müssen, wenn erst durch ihn das menschliche Gottesbewußtsein ein Sein Gottes in der menschlichen Natur wird und erst durch die vernünftige Natur die Gesammtheit der endlichen Kräfte ein Sein Gottes in der Welt werden kann, daß er allein alles Sein Gottes in der Welt und alle Offenbarung Gottes durch die Welt in Wahrheit vermittelt, insofern er die ganze eine neue Kräftigkeit des Gottesbewußtseins enthaltende und entwickelnde Schöpfung in sich trägt."*)

*) Dogm. §. 94, 2.

Die kirchliche Formel, daß in Jesu Christo die göttliche Natur und die menschliche Natur zu Einer Person verknüpft gewesen wären, findet Schl. sehr bedenklich. 1) Diese Formel drückt eine Coordination des Göttlichen und Menschlichen aus, während das wahre Verhältniß eine Subordination des Menschlichen unter das Göttliche ist. 2) Die Composition göttliche Natur ist eine contradictio in adjecto. „Denn in dem einen Sinn (welchen das Wort Natur hat) setzen wir gradehin Gott und Natur einander entgegen und können also in demselben nicht Gott eine Natur beilegen. Natur ist uns in diesem Sinn der Inbegriff alles sinnlichen Seins oder, wie wir der Natur die Geschichte gegenüber stellen, der Inbegriff alles Körperlichen auf das Elementarische zurückgehenden in seiner mannigfaltigen zerspaltenen Erscheinung, in der Alles, was wir dadurch bezeichnen, gegenseitig durch einander bedingt ist; und eben dieses Zerspaltene und Bedingte setzen wir Gott entgegen als dem Unbedingten und schlechthin Einfachen. Eben darum aber können wir auch in dem andern Sinn (welchen das Wort Natur hat) Gott keine Natur beilegen. Denn immer, mögen wir es nun allgemein gebrauchen, wie in animalischer und vegetabilischer Natur oder von einem Einzelwesen, wie wenn wir einer Person eine edle oder unedle Natur zuschreiben, immer gebrauchen wir es nur von einem beschränkten, im Gegensatz begriffenen Sein, in welchem Thätiges und Leidentliches gebunden ist und welches sich in einer Mannichfaltigkeit von Erscheinungen, dort von Einzelwesen, hier von Lebensmomenten offenbart." *) Die An-

*) Dogmatik §. 96, 1.

wendung des Ausdrucks Natur auf Gott, bemerkt daher Schl., trage die Spuren eines wenn auch unbewußten Einflusses heidnischer Vorstellungen an sich. Schl. bestimmt das Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen in dem Erlöser auf folgende Weise. „Das Sein Gottes in dem Erlöser ist als seine innerste Grundkraft gesetzt, von welcher alle Thätigkeit ausgeht und welche alle Momente zusammenhält; alles Menschliche aber bildet nur den Organismus für diese Grundkraft und verhält sich zu derselben beides als ihr aufnehmendes und als ihr darstellendes System, sowie in uns alle andern Kräfte sich zur Intelligenz verhalten sollen. Insofern nun alle menschliche Thätigkeit des Erlösers in ihrem ganzen Zusammenhang von diesem Sein Gottes in ihm abhängt und es darstellt, rechtfertigt sich der Ausdruck, daß in dem Erlöser Gott Mensch geworden ist, als ihm ausschließend zukommend, wie auch jeder Moment seines Daseins, soweit man ihn isoliren kann, ein neues solches Menschwerden und Menschgewordensein Gottes darstellt, weil immer und überall alles Menschliche in ihm aus jenem Göttlichen wird. Und schwerlich möchte Jemand in dieser Beschreibung auch Doketisches und Ebionitisches nachweisen können." *)

Aus dem Bisherigen läßt sich schon abnehmen, wie sich Schl. das Entstehen der Person des Erlösers denken müsse. Er stellt darüber den Satz auf: „Bei der Vereinigung der göttlichen Natur mit der menschlichen war die göttliche allein thätig oder sich mittheilend und die menschliche allein leidend oder aufgenommen werdend." **) Man

*) Dogmatik §. 96, 3. **) Dogmatik §. 97.

könnte diesen Satz doketisch finden, als ob nämlich die Wahrheit der menschlichen Natur in Christo auch schon dadurch verloren ginge, daß in der Entstehung der Person Christi die menschliche Natur sollte ganz leidend gewesen sein, da sie doch in der Entstehung jeder andern menschlichen Person offenbar die Thätigkeit ausübt, daß ihre leibbildende Kraft sich zu einer neuen Einheit menschlichen Daseins in der Vollständigkeit aller Lebensverrichtungen gestaltet. Allerdings hat die menschliche Natur dazu nicht thätig sein können, von der göttlichen aufgenommen zu werden, so daß etwa das Sein Gottes in Christo sich aus der menschlichen Natur entwickelt habe oder daß in der menschlichen Natur ein Vermögen gewesen sei, das Göttliche zu sich herabzuziehen; sondern nur die Möglichkeit war ihr allerdings mitерschaffen und muß ihr auch während der Herrschaft der Sünde erhalten geblieben sein, in eine solche Vereinigung mit dem Göttlichen aufgenommen zu werden; aber diese Möglichkeit ist noch lange weder Vermögen noch Thätigkeit. Hingegen konnte die menschliche Natur nur als in einer personbildenden Thätigkeit begriffen von der göttlichen aufgenommen werden, indem die göttliche Thätigkeit nicht personbildend auf dem Wege der Erzeugung ist. Es giebt also eine physische Thätigkeit der menschlichen Natur für den ersten Lebensanfang mit und neben ihrem in Bezug auf die göttliche Thätigkeit bloß leidentlichen Verhalten. Hiermit ist die Frage beantwortet, ob bei der Erzeugung Christi die männliche Thätigkeit ausgeschlossen werden müsse. Man hat sie ausgeschlossen theils in Beziehung auf die Erbsünde, theils auf die Einpflanzung des Göttlichen in die menschliche Natur. Sowie wir das in unserem Sinn Uebernatürliche

für die Person des Erlösers schon in beider Beziehung in Anspruch genommen haben, ist auch schon die natürliche Erzeugung als eine durch beiderseitige Geschlechtsthätigkeit vermittelte That der personbildenden Kraft der menschlichen Natur für unzureichend, um seine Entstehung zu begreifen, erklärt worden. Denn zufolge dessen, was über das Begründetsein der Sündhaftigkeit jedes Einzelnen in dem früheren Geschlecht gesagt ist, konnte die natürliche Erzeugung den Erlöser nicht hervorbringen, wenn er doch nicht selbst durfte dem Gesammtleben der Sündhaftigkeit angehören. Dasselbe gilt auch von dem andern Punkt; denn die reproduktive Kraft der Gattung kann nicht hinreichen, ein Einzelwesen hervorzubringen, durch welches erst etwas in die Gattung selbst hineingebracht werden soll, was noch gar nicht in ihr gewesen war, sondern es muß zu dieser Kraft noch eine mit ihrer Thätigkeit sich verbindende schöpferische Thätigkeit hinzugedacht werden und nur eine solche kann auch den eine Theilnahme an der allgemeinen Sündhaftigkeit bedingenden Einfluß der Geschlechtsthätigkeit in der Erzeugung aufheben; und in diesem Sinn postulirt Jeder, der in dem Erlöser eine natürliche Unsündlichkeit und eine neue Schöpfung durch Vereinigung des Göttlichen mit dem Menschlichen annimmt, auch eine übernatürliche Erzeugung. Allein wozu die natürliche Erzeugung unzureichend ist, dazu muß die theilweise Aufhebung derselben auch unzureichend sein. Giebt es keine Lehre oder Ueberlieferung von einer fortlaufenden Reihe unsündlich empfangener und gebliebener Mütter, so ist auch die Aufhebung des männlichen Antheils an der Erzeugung des Erlösers unzureichend, mithin deren Annahme überflüssig. Alles beruht folglich auf der höheren

Einwirkung, welche als eine schöpferische göttliche Thätigkeit, auch wenn die Erzeugung vollkommen natürlich war, doch ebenso den väterlichen Einfluß wie den mütterlichen dahin abändern konnte, daß keine Sündhaftigkeit begründet ward, wie doch nur sie vermochte, die natürliche Unvollkommenheit des Erzeugten zu ergänzen.*)

Auf der andern Seite könnte man ganz entgegengesetzte Bedenken erheben gegen eine besondere göttliche Thätigkeit bei der Entstehung der Person Christi, nämlich daß diese Thätigkeit entweder eine zeitliche müsse gewesen sein (Gott muß außer allem Mittel der Zeit bleiben) oder sie wäre keine besondere und unmittelbare gewesen, wobei die schon eingestandene Uebernatürlichkeit gefährdet wird. Dem Schwanken zwischen beiden wird aber vollkommen abgeholfen, wenn man zugiebt, die vereinigende göttliche Thätigkeit sei auch eine ewige, aber nur wie in Gott kein Unterschied ist zwischen Beschluß und Thätigkeit d. h. für uns nur noch als Rathschluß und als solcher auch schon mit dem Rathschluß der Schöpfung des Menschen identisch und in demselben mitenthalten, zeitlich aber sei die uns als Thätigkeit zugekehrte Seite dieses Rathschlusses oder die Erscheinung desselben in dem wirklichen Lebensanfang des Erlösers, durch welchen jener ewige Rathschluß sich wie in einem Punkte des Raumes, so auch in einem Moment der Zeit verwirklicht hat. So daß die Zeitlichkeit ganz auf die personbildende Thätigkeit der menschlichen Natur, während deren sie in die Vereinigung aufgenommen ward, zu beziehen ist, und man mit dem gleichen Recht auch sagen kann, Christus sei

*) Dogmatik §. 97, 2.

auch als menschliche Person schon immer mit der Welt zugleich werdend gewesen.*)

Wie nun bei der Entstehung der Person des Erlösers die göttliche Natur die thätige und die menschliche die in die Thätigkeit aufgenommene oder die leidende war, ebenso mußte auch jeder Lebensmoment des Erlösers ein solcher sein, daß von dem Sein Gottes in ihm die Thätigkeit ausging und die menschliche Natur in die Gemeinschaft derselben nur aufgenommen ward. Freilich könnte man besorgen, daß auf diese Weise die Vollständigkeit des menschlichen Daseins für Christum verloren ginge, da ja leidentliche Zustände nicht können von dem Göttlichen in ihm ausgehen und doch Alles von diesem ausgehen soll, mithin die leidentlichen ihm fehlen müßten. Wir finden aber einen leidentlichen Zustand als nothwendig, ja gleichsam stetig in Christo gesetzt, so daß gewissermaßen alle seine Handlungen von demselben abhängen, nämlich das Mitgefühl mit dem Zustand der Menschen, zugleich aber werden wir in Allem, was hiervon ausging, am bestimmtesten den Impuls des versöhnenden Seins Gottes in Christo erkennen, welcher also scheint durch einen leidentlichen Zustand, der nur in der menschlichen Natur beginnen konnte, bedingt zu sein. Unser Kanon nöthigt uns aber auch die menschliche Natur Christi während jener Wahrnehmungen nicht als für sich und durch sich bewegt zu denken, sondern nur in die Gemeinschaft einer Thätigkeit des Göttlichen in Christo aufgenommen. Dieses nun ist die göttliche Liebe in Christo, welche der menschlichen Natur einmal für immer oder in jedem

*) Dogmatik §. 97, 2.

Moment die Richtung auf die Wahrnehmungen der geistigen Zustände der Menschen gab. Vermöge dieser Wahrnehmungen und in Folge derselben entwickelten sich dann wieder die Impulse zu den einzelnen hülfreichen Handlungen. So daß in dieser Wechselbeziehung alle ursprüngliche Thätigkeit nur dem Göttlichen zukommt und alles Leidentliche nur der menschlichen Natur. Allerdings aber mußte es auch in Christi Leben andere leidentliche Zustände geben, die nicht von irgend einem geistigen Impuls ausgehen, sondern nur von dem natürlichen Zusammenhang der menschlichen Organisation mit der äußeren Natur. Auf diese Zustände ist die Formel anzuwenden, daß die menschliche Natur nicht die persönliche Christi sei vor ihrem Aufgenommensein in die Vereinigung mit der göttlichen. Denn alle solche Zustände waren noch unpersönlich, so lange sie bloß leidentlich waren; ihr Aufgenommenwerden in das innerste persönliche Bewußtsein aber und ihr Durchdrungenwerden von einem göttlichen Impuls war so sehr eines, daß sie vor dem letzten nur noch als ein Aeußerliches und Fremdes aufgenommen wurden. So daß wir, Alles zusammengefaßt, sagen können, kein thätiger Zustand könne in Christo gewesen sein, der nicht als ein für sich bestehender betrachtet von dem Sein Gottes in ihm wäre angefangen und von der menschlichen Natur vollendet worden und ebenso kein leidender, dessen ihn erst zu einem persönlichen erhebende Verwandlung in Thätigkeit nicht denselben Gang genommen.

Hiergegen wäre allerdings die Einwendung zu machen, daß, wenn man den Anfang aller auf diese Weise zeitlich auf einander folgenden Thätigkeiten dem Göttlichen in Christo zuschreibt, dieses alsdann gewiß, in Widerspruch

mit dem was von einem Sein Gottes gesagt werden kann, als ein zeitliches mit entstehender und vergehender Thätigkeit beschrieben wird. Allein auch während des Vereintseins (der göttlichen mit der menschlichen Natur) ist das göttliche Wesen in Christo, sich selbst gleichbleibend, nur auf zeitlose Weise thätig gewesen und nur die schon vermenschlichte, in das Gebiet der Erscheinung übergehende Seite dieser Thätigkeit zeitlich. So daß in Christo selbst die ursprüngliche aufnehmende göttliche Thätigkeit und die göttliche Thätigkeit während der Vereinigung nicht zu unterscheiden ist; alle Thätigkeiten aber, sofern sie zeitlich unterschieden werden, auch nur Entwickelungen der menschlichen sind. Jeder thätige Moment Christi, mochte er nun mehr als Verstandesthätigkeit oder als Willensthätigkeit anzusehen sein, war auf menschliche Weise geworden ein Resultat der zeitlichen Entwicklung; und nur insofern alle erscheinende Thätigkeit Christi nur so aufzufassen ist, kann man ihm mit Recht eine vollständige menschliche Seele zuschreiben, die aber innerlich von diesem besondern Sein Gottes in ihm getrieben wird, welches sich selbst gleichbleibend und unveränderlich jene in der Mannigfaltigkeit ihrer Funktionen durchdringt, wie sich diese Mannigfaltigkeit immer weiter entwickelt.*)

Wir beschließen diesen Abschnitt über die Person Christi mit der Bemerkung, daß Schleiermacher die Thatsachen der Auferstehung und der Himmelfahrt Christi, sowie die Vorhersagung von seiner Wiederkunft zum Gericht aus den Grenzen der Dogmatik ausschließt. Diese Aussagen entsprechen nicht dem Begriffe der dogmatischen Sätze.

---

*) Dogmatik §. 97, 3.

Es kann nichts den Erlöser Betreffendes als eigentliche Lehre aufgestellt werden, was nicht mit seiner erlösenden Ursächlichkeit in Verbindung steht und sich auf den ursprünglichen Eindruck, den sein Dasein machte, zurückführen läßt. Denn wenn doch auf dem Sein Gottes in Christo seine erlösende Wirksamkeit beruht und eben der Eindruck davon, daß ihm ein solches einwohne, den Glauben an ihn begründete, so ist ein unmittelbarer Zusammenhang dieser Thatsachen mit jener Lehre nicht nachzuweisen. Die Jünger erkannten in ihm den Sohn Gottes, ohne etwas von seiner Auferstehung und Himmelfahrt zu ahnden und dasselbe können wir auch von uns sagen, sowie auch die von ihm verheißene geistige Gegenwart und Alles, was er von seinem fortwährenden Einfluß auf die Zurückbleibenden sagt, durch keine von diesen beiden Thatsachen vermittelt wird. Das Gericht involvirt nicht etwas Größeres in der Person Christi, als wir ihm ohnedies schon beilegen; und ebensowenig gehört es zum Erlösungswerk selbst, da ja diejenigen, welche glauben, nicht ins Gericht kommen. Der Glaube an diese Thatsachen ist sonach kein selbständiger, zu den ursprünglichen Elementen des Glaubens an Christum gehöriger, so daß wir diesen nicht könnten als Erlöser annehmen oder das Sein Gottes in ihm erkennen, wenn wir nicht wüßten, daß er auferstanden und gen Himmel gefahren wäre oder wenn er keine Wiederkunft zum Gericht verheißen hätte. Diese Thatsachen werden vielmehr nur angenommen, weil sie geschrieben stehen; und von jedem evangelischen Christen kann nur verlangt werden, an sie zu glauben, insofern er sie für hinreichend bezeugt hält, indem hiebei die heiligen Schriftsteller nur als Berichterstatter zu betrachten

sind, so daß der Glaube an dieselben unmittelbar und ursprünglich mehr zur Lehre von der Schrift gehört als zur Lehre von der Person Christi.*)

B. Die Lehre von dem Geschäft Christi.

Die wesentliche Thätigkeit Christi ist die doppelte, einerseits die erlösende und andererseits die versöhnende.

1) Die erlösende Thätigkeit. Die erlösende Thätigkeit Christi besteht, negativ ausgedrückt, in der Aufhebung des Zustandes der Gebundenheit des Gottesbewußtseins, positiv ausgedrückt, in der Mittheilung seines schlechthin kräftigen Gottesbewußtseins oder, was hiermit identisch ist, in der Aufnahme der Gläubigen in die Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins. Die erlösende Thätigkeit des Erlösers ist dadurch bedingt, daß die Einzelnen in seinen geschichtlichen Wirkungskreis treten, wo sie ihn in seiner Selbstoffenbarung wahrnehmen. Daß das Bewußtsein der Sünde dem Eintreten in den Kreis des Erlösers vorangehe, ist nicht absolut nothwendig. Vielmehr kann es ebensogut in diesem als Wirkung der Selbstoffenbarung des Erlösers entstehen, als es jedenfalls erst durch die Anschauung seiner unsündlichen Vollkommenheit zur vollen Klarheit gelangt. — Die ursprüngliche Thätigkeit des Erlösers wird am besten gedacht unter der Form einer eindringenden Thätigkeit, die aber von ihrem Gegenstand wegen der freien Bewegung, mit der er sich ihr zuwendet, als eine anziehende aufgenommen wird, auf dieselbe Weise wie wir Jedem eine anziehende Kraft zuschreiben, dessen bildenden geistigen Einwirkungen wir uns gern hingeben. Eine Analogie dieses Verhältnisses

*) Dogmatik §. 99.

läßt sich auf einem allgemein bekannten Gebiet nachweisen. Im Vergleich nämlich mit dem vorgesetzlichen Zustande verhält sich der bürgerliche Verein auch auf einem bestimmten Gebiet als eine höhere Lebenspotenz. Setzen wir nun den Fall, daß eine von Natur zusammengehörige Masse zuerst von einem Einzelnen zum bürgerlichen Verein verbunden werde, so ist in diesem zuerst die Idee des Staates zum Bewußtsein gekommen und hat sich dessen Persönlichkeit zum unmittelbaren Wohnsitz angeeignet. Dieser nimmt dann die Uebrigen in die Gemeinschaft des Lebens dieser Idee auf, wodurch nicht nur ein neues Gesammtleben unter ihnen entsteht in vollkommenem Gegensatz mit dem früheren, sondern auch Jeder für sich eine neue Person wird, nämlich ein Bürger. Alle Thätigkeit des Erlösers läßt sich als eine Fortsetzung der personbildenden göttlichen Einwirkung auf die menschliche Natur ansehen. Denn die eindringende Thätigkeit Christi kann sich nicht in einem Einzelnen befestigen, ohne auch in ihm personbildend zu werden, indem alle seine Thätigkeiten nun durch das Wirken Christi in ihm anders bestimmt, ja auch alle Eindrücke anders aufgenommen werden, mithin auch das persönliche Selbstbewußtsein ein anderes wird.

Schl. gestattet, daß seine Auffassung der erlösenden Thätigkeit als eine *mystische* bezeichnet werde; als diese soll sie die rechte Mitte zwischen zwei andern Auffassungen, nämlich der magischen und empirischen bilden. Die *magische* will allerdings, daß die Thätigkeit Christi erlösend sei, aber ohne daß die Mittheilung seiner Vollkommenheit von der Stiftung eines Gemeinwesens abhängig sei; sie postulirt also eine *unmittelbare* übernatürliche Einwirkung des

Erlösers auf den Einzelnen. Die **empirische** will zwar auch eine erlösende Thätigkeit Christi, die aber nur bestehen soll in der Bewirkung unserer wachsenden Vollkommenheit, welches nicht füglich anders als unter den Formen der Lehre und des Beispiels geschehen kann. Diese Formen sind allgemein und enthalten nichts Unterscheidendes; und gesetzt auch es wird zugegeben, daß Christus sich von denen, die auf demselben Wege zu unserer Verbesserung mitwirken, durch die reine Vollkommenheit seiner Lehre und seines Beispiels unterscheide, so bleibt doch, wenn nur Unvollkommnes in uns bewirkt wird, nichts übrig, als daß wir auf die Erlösung im eigentlichsten Sinne — nämlich auf das Hinwegnehmen der Sünde — Verzicht leisten und uns wegen des auch in unserer wachsenden Vollkommenheit noch übrigen Bewußtseins der Sünde mit der allgemeinen Berufung auf die göttliche Barmherzigkeit beschwichtigen. Die empirische (rationalistische) Ansicht leugnet also die übernatürliche Herkunft des Erlösers, weiß von dem Erlöser nur als von einem heroischen Individuo auf dem natürlichen Boden der Menschheit. Die **mystische** Ansicht unterscheidet sich von diesen beiden Ansichten dadurch, daß sie einerseits die Uebernatürlichkeit Christi anerkennt, andererseits aber die fortdauernden Einwirkungen Christi durch die von ihm gestiftete Gemeinschaft, also durch die Kirche, vermittelt sein läßt. Sie kann die mystische deshalb heißen, weil sie in der Behauptung der Uebernatürlichkeit Christi die Erlösung für diejenigen als ein Geheimniß ausspricht, die noch nicht in den historischen Kreis Christi eingetreten sind, also die Erlösung nur denjenigen zuschreibt, die durch Erfahrung der erlösenden Thätigkeit Christi inne geworden sind.

2) Die versöhnende Thätigkeit. Wenn die erlösende Thätigkeit Christi in der Mittheilung seines schlechthin kräftigen Gottesbewußtseins bestand, so besteht nun seine versöhnende Thätigkeit darin, daß er die Gläubigen in seine ungetrübte Seligkeit aufnimmt, ihnen die Seligkeit mittheilt. Die Seligkeit ist die natürliche und ganz nothwendige Folge der mitgetheilten Kräftigkeit des Gottesbewußtseins. Ist das Gottesbewußtsein absolut kräftig d. h. ist es eine absolute Macht über das sinnliche Selbstbewußtsein, unterwirft es sich dies letztere völlig und bestimmt es dasselbe ganz, so giebt es im Menschen keine innere Gegensätzlichkeit, keinen Zwiespalt mehr; der Mensch ist nun in sich harmonisch und eben diese Harmonie des Gottesbewußtseins mit dem sinnlichen Selbstbewußtsein ist der Zustand der Seligkeit. „Denken wir also die Thätigkeit des Erlösers als Einwirkung auf den Einzelnen, so können wir das versöhnende Moment nur folgen lassen auf das erlösende und aus demselben.“ — Die Seligkeit des Gläubigen kann durch keine äußeren Lebenshemmungen und Leiden untergraben werden; die Leiden haben für den Gläubigen aufgehört, Uebel zu sein. „Niemals findet sich der Erlös'te, sofern er in die Lebensgemeinschaft Christi aufgenommen ist, von dem Bewußtsein eines Uebels erfüllt, weil es sein ihm mit Christo gemeinsames Leben nicht hemmend treffen kann. Sondern alle Lebenshemmungen, natürliche und gesellige, kommen auch in dies Gebiet nur als Anzeigen; nicht werden sie hinweggenommen, als ob er schmerzlos und frei von Leiden sein sollte oder könnte, denn darum hat auch Christus Schmerzen gehabt und gelitten, sondern nur Unseligkeit ist nicht in den Schmerzen und Leiden, weil sie als solche nicht in das in-

nerste Leben eindringen. Und dieses gilt auch von dem Bewußtsein der bei ihm noch vorkommenden Sünde. Nicht als ob es nicht Schmerz und Leiden wäre, sofern er bei seiner Persönlichkeit stehen bleibt; aber zu dem Leben Christi in ihm bringt es nur als Anzeige von dem, was zu thun ist und ist mithin in demselben keine Unseligkeit. Daher hebt das Aufgenommensein in die Lebensgemeinschaft mit Christo den Zusammenhang zwischen Uebel und Sünde auf, indem sittlich beide nicht mehr auf einander bezogen werden, wenn auch natürlich betrachtet das eine die Folge der andern ist; sittlich aber wird jedes von beiden für sich nur auf die Aufgabe des neuen Lebens bezogen."*)

Schl. bezeichnet auch diese seine Auffassung der versöhnenden Thätigkeit Christi als mystisch, indem er sie zugleich wieder von einer magischen und empirischen unterscheidet. Magisch ist diejenige Auffassung der versöhnenden Thätigkeit, welche die Mittheilung der Seligkeit Christi unabhängig macht von dem Aufgenommensein in die Lebensgemeinschaft mit ihm. Die Sündenvergebung wird nämlich hergeleitet von der Strafe, welche Christus erlitten und die Seligkeit der Menschen selbst als ein Lohn dargestellt, den Gott Christo für jenes Strafleiden darreicht. In der Lebensgemeinschaft mit Christo ist die Mittheilung der Seligkeit eine natürliche, ohne diese aber ist die Belohnung Christi nur eine göttliche Willkühr. Die empirische geht ebenfalls von dem Zusammenhang zwischen Sünde und Uebel aus und schließt mit Recht auf Abnahme des Uebels bei Abnahme der Sünde. Allein es kann am wenigsten die zu-

*) Dogm. §. 101, 2.

nehmende Verbesserung des Einzelnen seine Befreiung vom Uebel verbürgen und also seine Seligkeit begründen; sondern auch bei zunehmender Vollkommenheit bleibt dieses, daß ihm nicht nur Lebenshemmungen überhaupt, sondern auch solche entstehen, welche ihm in Verbindung mit seiner noch vorhandenen Sünde, mithin als Strafe erscheinen. Daher nun die Versöhnung nur sehr zufällig als Genuß und Besitz vorkommen wird, wesentlich aber immer nur als Hoffnung aufgestellt werden kann. Die mystische Auffassung steht in der Mitte zwischen der magischen, welche alle Naturgemäßheit in der fortwährenden Wirksamkeit Christi aufhebt und der empirischen, welche dieselbe ganz in eine Reihe mit dem täglich Wahrzunehmenden stellt, also den übernatürlichen Anfang und die unterscheidende Eigenthümlichkeit nicht zum Grunde legt. Sie postulirt den übernatürlichen Anfang der versöhnenden Thätigkeit, läßt aber den Erlöser diese Thätigkeit fortwährend nur durch das Medium der von ihm gestifteten Gemeinschaft (Kirche) als Folge der erlösenden Thätigkeit ausüben. Die Versöhnung bleibt denen ein Geheimniß, welche nicht in den geschichtlichen Kreis Christi eingetreten sind.

In Schleiermachers Auffassung der versöhnenden Thätigkeit ist das Leiden Christi, was mit der Versöhnung stets in Zusammenhang gebracht zu werden pflegt, völlig zurückgetreten. Es war kein Grund vorhanden, bemerkt er, es als ein primitives Element aufzuführen. Und dies hat auch seine Richtigkeit, weil sonst keine vollkommne Aufnahme in die Lebensgemeinschaft mit Christo, aus welcher sich Erlösung und Versöhnung vollkommen begreifen lassen, möglich gewesen wäre vor dem Leiden und Tode Christi. Als ein

Element der zweiten Ordnung jedoch gehört es zu beiden; aber unmittelbarer zur Versöhnung und zur Erlösung nur mittelbar. Die Thätigkeit Christi in Stiftung des neuen Gesammtlebens konnte nur in ihrer Vollkommenheit wirklich erscheinen, wenn sie keinem Widerstande wich, auch dem nicht, welcher den Untergang der Person herbeizuführen vermochte. Ebenso konnte auch die Seligkeit Christi nur in ihrer Vollkommenheit erscheinen, indem sie von der Fülle des Leidens doch nicht überwunden wurde und zwar um so mehr, als, weil dies Leiden aus dem Widerstreben der Sünde hervorging, auch das den Erlöser begleitende Mitgefühl der Unseligkeit hier in seine größte Phase eintreten mußte. Das Leiden ist also hier die vollkommne Bestätigung des Glaubens an die Seligkeit des Erlösers und nicht es als solches hat eine versöhnende Kraft, sondern versöhnend in ihm ist die Thätigkeit Christi, durch welche er sich während seiner Leiden die Harmonie seines Innern, seine Seligkeit, erhielt.*)

C. Von dem Zustande des Christen, sofern er sich der göttlichen Gnade bewußt ist.

Der Einzelne erlangt durch die Einwirkung Christi eine Persönlichkeit, die er vorher nicht hatte. Nämlich vorher äußerte sich das Gottesbewußtsein nur gleichsam in einzelnen Blitzen, welche nicht zündeten, weil es nicht im Stande war, auf stetige Weise die einzelnen Lebensmomente zu bestimmen, so daß auch die einzelnen wirklich durch dasselbe bestimmten immer sehr bald durch die von entgegengesetzter Art wieder aufgehoben wurden. Unter einer frommen Persönlichkeit aber ist eine solche zu verstehen, in welcher jeder

*) Dogmatik §. 101, 4. und §. 104, 4.

überwiegend leibentliche Moment nur durch die Beziehung auf das in der Einwirkung des Erlösers gesetzte Gottesbewußtsein beschlossen wird und jeder thätige von einem Impuls eben dieses Gottesbewußtseins ausgeht. Das Leben steht also unter einer andern Formel und ist mithin ein neues. Natürlich aber, da der Mensch als psychische Lebenseinheit derselbe bleibt und dieses neue Leben also nur auf das alte gleichsam gepfropft wird, ist auch dieses neue Leben in der Erscheinung nur ein werdendes. Dennoch kann der Zustand, in welchem dasselbe ein werdendes ist, wenn in der Erinnerung auf den bezogen, in welchem es auch noch kein werdendes war, nur angeknüpft werden und mit dem vorigen zu der zeitlichen Stetigkeit derselben Person nur verbunden werden durch die Voraussetzung eines Wendepunktes, mit welchem die Stetigkeit des alten aufhörte und die des neuen zu werden begann; und dies ist das Wesentliche des Begriffs der Wiedergeburt. Sowie auf der andern Seite die wachsende Stetigkeit des neuen, worin die der Formel desselben angemessenen Momente immer mehr an einander treten, die das alte Leben repräsentirenden aber immer schwächer und seltener wiederkehren, durch den Ausdruck Heiligung bezeichnet wird. *)

Das dem in die Lebensgemeinschaft Christi Aufgenommenen eigenthümliche Selbstbewußtsein muß also dargestellt werden unter den beiden Begriffen der Wiedergeburt und der Heiligung.

1) Von der Wiedergeburt.

Schl. zerlegt die Wiedergeburt in zwei Bestandtheile; als den einen bestimmt er die Bekehrung, als den an-

*) Dogmatik §. 106, 1.

dern die Rechtfertigung, so daß ihm die Wiedergeburt als die die Momente der Bekehrung und Rechtfertigung in sich zusammenschließende Einheit gilt. Die Begriffe der Bekehrung und Rechtfertigung werden von ihm in folgender Weise festgesetzt. In dem verlassenen Zustande (der Sünde) waren die Erregungen des Selbstbewußtseins, in welchen das Gottesbewußtsein mitgesetzt war, nicht willenbestimmend, sondern nur durchlaufend und nur das sinnliche Selbstbewußtsein war willenbestimmend. Der Lebenszusammenhang mit Christo aber bringt eine Umwandlung dieses Verhältnisses beider Elemente hervor und dies wird durch den Ausdruck Bekehrung bezeichnet. Die Rechtfertigung drückt im Allgemeinen die göttliche Aufhebung unseres Selbstbewußtseins der Schuld und Strafwürdigkeit aus. Wir kennen, als dem Leben im Zustand der Sündhaftigkeit eigen, nur ein Verhältniß des Menschen zu der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit und dieses ist nichts anderes als das Selbstbewußtsein der Schuld und Strafwürdigkeit. Daß nun dieses mit dem Anfang der Lebensgemeinschaft Christi aufhören muß und nicht etwa erst mit irgend einem Grad der Vollkommenheit in derselben, leuchtet von selbst ein, da beides gar nicht mit einander bestehen kann; und es kein wahres Bewußtsein von Gemeinschaft mit Christo geben kann, so lange jenes Bewußtsein noch fortbesteht.*) Es leuchtet ein, daß Rechtfertigung und Bekehrung dasselbe sind, nämlich der Anfang der neuen Lebensweise, nur von verschiedenen Seiten, die erste von Seiten Gottes, die zweite von menschlicher Seite angesehen.

*) Dogmatik §. 107, 1.

a. Von der Bekehrung.

Schl. bestimmt auch die Bekehrung wiederum als die Einheit zweier Seiten, nämlich einerseits der Buße und andererseits des Glaubens. „Die Bekehrung, sagt er, als der Anfang des neuen Lebens in der Gemeinschaft mit Christo, bekundet sich in jedem Einzelnen durch die Buße, welche besteht in der Verknüpfung von Reue und Sinnesänderung, und durch den Glauben, welcher besteht in der Aneignung der Vollkommenheit und Seligkeit Christi.“ *) Betrachten wir Buße und Glaube in ihrer Bedeutung als das Ganze der Bekehrung umfassend, so muß in beiden zusammen, wie jeder Wendepunkt zugleich das Ende der einen Richtung ist und der Anfang der entgegengesetzten, auch das Sein des Menschen in dem Gesammtleben der Sünde aufhören und das Sein desselben in der Gemeinschaft Christi anfangen. Da wir aber in beiden nur als Selbstthätige sein können, entgegengesetzte Thätigkeiten aber nur nach einander sein können, so ist der Wendepunkt zwischen beiden eine zwiefache Unthätigkeit in der Form eines Nichtmehrthätigseins in jener und Nochnichtthätigseins in dieser. Für sein geistig lebendiges Sein bleibt daher dem Subjekt nur übrig statt der verschwindenden Thätigkeit der leibentliche Nachklang derselben im Gefühl, und in Bezug auf die noch nicht begonnene als leibentliche Vorahnung das Verlangen. Das erste nun ist die Reue, welche allerdings das Sein in der Gemeinschaft der Sünde aussagt, aber nicht als selbstthätig, denn Reue ist immer nur, wo der bereute Zustand abgestoßen wird, sondern als Festhalten eines Vergangenen

*) Dogmatik §. 108.

im Selbstbewußtsein. Dieses Bewußtsein ist in jedem Moment, welcher auch nur Annäherung an den Uebergang sein soll, nur Aussage einer Störung und Hemmung des eigentlichen Lebens, also Unlust; und die der Bekehrung angehörige Reue, welche sich nicht auf Einzelnes, sondern auf den Gesammtzustand bezieht und ihn für immer abstößt, ist mithin für sich allein betrachtet die reinste vollkommenste Unlust, welche in ungestörter Steigerung gedacht allerdings das Leben auflösen könnte. Und hier ist zu bemerken, daß die Reue, welche mit der aus dem Gesetz entstehenden Erkenntniß der Sünde zusammenhängt, nicht die unmittelbar der Bekehrung angehörige sein kann. Denn einestheils vereinzelt das Gesetz seiner Natur nach und so kann auch die Reue nur auf die einzelnen Richtungen gehen, nicht auf den Gesammtzustand und seinen innersten Grund; anderntheils ist in diesem Zusammenhang nichts, woraus sich eine entgegengesetzte Richtung entwickeln könnte und diese Reue müßte also in ihrer Fortentwicklung ertödten oder verzweifeln machen. Wie viel also auch von dieser Reue vorangegangen sein mag, die wahre Bekehrungsreue muß immer zuletzt entstehen aus der Anschauung der Vollkommenheit Christi und so auch dieser Anfang der Wiedergeburt auf seiner erlösenden Thätigkeit beruhen. Und nur unter dieser Voraussetzung versteht sich auch die Zusammengehörigkeit von Buße und Glaube, indem sich beide aus derselben Quelle entwickeln. Christus kann nur die vollkommenste Reue erwecken, indem seine sich mittheilende Vollkommenheit uns in ihrer Wahrheit entgegentritt, welches eben geschieht in der Entstehung des Glaubens; und er kann uns nur mit seiner aufnehmenden Thätigkeit wirklich ergreifen, wenn in

Folge seiner uns bewegenden Selbstdarstellung unser bisheriger Zustand gänzlich abgestoßen wird. Scheinen nun gleich auf diese Weise Reue und Glaube unmittelbar zusammen zu hängen, so beginnt doch auch das Sein in der Lebensgemeinschaft mit Christo, weil wir uns dabei nicht anders verhalten können als die menschliche Natur Christi sich in dem Akt der Vereinigung verhielt, mit dem ruhenden Bewußtsein des Aufgenommenseins, welches nicht nur ursprünglich ein freudiges und im Gegensatze gegen die Reue aufrichtendes ist, sondern sich auch durch stetige Fortbewegung, indem es eine Anregung des Willens schon in sich schließt, zur Willensthätigkeit ausbildet, weshalb auch mit der Entstehung des Glaubens die Bekehrung sich vollendet. Doch aber tritt zwischen jenes ruhende Bewußtsein und die wirkliche Thätigkeit das Verlangen und zwar in zwei zusammengehörigen Formen, als das fortwährende von der Reue zurückbleibende Abstoßen der Gemeinschaft des sündlichen Lebens und als das Aufnehmenwollen der von Christo ausgehenden Impulse. Und dieses zweistrahlige Verlangen ist die von Christo gewirkte Sinnesänderung, welche Reue und Entstehung des Glaubens verbindend die wahre Einheit der Bekehrung darstellt. Man kann sie daher mit gleichem Recht, wenn man sich mehr an den ersten abstoßenden Strahl hält, mit der Reue unter dem Begriffe der Buße befassen, oder, wenn man sich an den positiveren anziehenden Strahl hält, mit zur Belebung ziehen, als man sie auch als ein eigenes Mittelglied aufstellen kann.*) — Die Bekehrung wird bewirkt und der Glaube entsteht auch jetzt noch auf dieselbe Weise

*) Dogmatik §. 108, 2.

wie bei den Jüngern. In den ersten Jüngern nun wurde beides bewirkt durch das Wort im weiteren Sinn d. h. durch die gesammte prophetische Thätigkeit Christi. Nur daß die Selbstdarstellung Christi jetzt vermittelt ist durch diejenigen, welche ihn verkündigen; da aber diese ihm als seine Organe angeeignet sind, mithin die Thätigkeit von ihm ausgeht, so ist sie immer wesentlich die seinige.*) Das Aufgenommenwerden in die Gemeinschaft mit Christo schließt aber durchaus nicht die Mitwirkung des Einzelnen aus. „Denn das Wort, durch welches die Einwirkung Christi vermittelt ist, kann diese Vermittlung nur leisten, sofern es in den Menschen eindringt, wozu die Thätigkeit sowohl seiner Sinneswerkzeuge, als der inneren Funktionen des Bewußtseins erforderlich ist. Daher auch mit Recht die Fähigkeit zu dieser Auffassung, auch sofern die Thätigkeit aller jener Funktionen von dem freien Willen des Menschen abhängt, ihm in seinem natürlichen Zustand beigelegt werden muß. Was aber geschieht, nachdem das Wort in die Seele eingedrungen ist, daß nämlich dasselbe seinen Zweck bei den Menschen erreicht, dazu können wir keine natürliche Mitwirkung des Menschen zugeben."**) — Da das Leben des Erlösers überhaupt, weil ausschließend durch das Sein Gottes in ihm bestimmt, nur Thätigkeit ist und gar nicht Leiden, so kann auch in der Gemeinschaft seines Lebens kein Moment bloß Leiden sein, weil alles, was darin von ihm ausgeht und Impuls wird, nothwendig Thätigkeit ist. Die Selbstthätigkeit in der Lebensgemeinschaft Christi beginnt also mit dem Aufgenommenwerden in dieselbe zugleich und ohne allen Zwischenraum,

---

*) Dogmatik §. 108, 5. **) §. 108, 6.

so daß man sagen kann, die Bekehrung sei nichts Anderes als das Hervorrufen dieser mit Christo vereinigten Selbstthätigkeit d. h. die lebendige Empfänglichkeit geht über in belebte Selbstthätigkeit.*)

b. Von der Rechtfertigung.

Schl. läßt die Rechtfertigung aus zwei Momenten bestehen, nämlich aus der Sündenvergebung einestheils und anderntheils aus der Adoption. Wir haben schon darauf aufmerksam gemacht, daß die Rechtfertigung dasselbe sei, was die Bekehrung, nur von einem andern Gesichtspunkte aus betrachtet, die Rechtfertigung vom Standpunkte Gottes, die Bekehrung von dem des Menschen. Die Sündenvergebung sagt daher ebenso das Ende des alten Zustandes aus wie die Buße, und die Kindschaft Gottes spricht ebenso den Charakter des neuen aus wie der Glaube. Beides nun, Sündenvergebung und Adoption, ist allerdings ebenso, wie beide Momente der Bekehrung, von der gesammten Thätigkeit Christi abhängig, drückt aber doch unmittelbar und an sich nur das Verhältniß des Menschen zu Gott aus. In dem Gesammtleben der Sündhaftigkeit hat der Einzelne als Mensch kein anderes Verhältniß zu Gott als vermöge seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit das Bewußtsein der Verschuldung gegen ihn und der Strafwürdigkeit. Daß dieses nun aufhören muß, wenn erst durch und mit dem Glauben die Lebensgemeinschaft mit Christo entstanden ist, ist offenbar. Sollen aber Rechtfertigung und Bekehrung gleichzeitig sein, so muß die Sündenvergebung in uns gesetzt sein, während die Sünde und das Bewußtsein derselben auch noch gesetzt

*) Dogmatik §. 108, 6.

ist. Nur freilich, wenn die Beziehung der Sünde auf die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes aufhören soll, muß auch sie und ihr Bewußtsein anders geworden sein. Ist nun der, welcher sich in die Lebensgemeinschaft Christi hat aufnehmen lassen, insofern er nun von diesem angeeignet ist, der neue Mensch und beides ein und dasselbe Bewußtsein, so ist in dem neuen Menschen die Sünde nicht mehr thätig, sondern sie ist nur die Nachwirkung oder Rückwirkung des alten Menschen. Der neue Mensch also eignet sich die Sünde nicht mehr an und arbeitet auch gegen sie als gegen ein Fremdes, wodurch also das Bewußtsein der Schuld aufgehoben ist. Die Strafwürdigkeit aber muß theils schon hiermit verschwinden, theils liegt in der Lebensgemeinschaft Christi nicht nur als etwas ungewisses Künftiges, sondern unmittelbar die Bereitwilligkeit und Berechtigung zur Gemeinschaft der Leiden Christi, womit nun unverträglich ist, daß er gesellige und noch weniger natürliche Uebel für Strafe achte oder gar noch künftige Strafe fürchte, da er ja auch in die Gemeinschaft des königlichen Amtes Christi aufgenommen ist. Und so wird ihm des Glaubens wegen das Bewußtsein der Sünde zu dem der Sündenvergebung. — Was aber das zweite Element betrifft, so ist es nicht möglich, daß Christus in uns lebe, ohne daß auch sein Verhältniß zu seinem Vater sich in uns gestalte, wir mithin an seiner Sohnschaft Theil nehmen, welches die von ihm herrührende Macht ist Kinder Gottes zu sein; und dieses schließt die Gewährleistung der Heiligung in sich. Denn das Recht der Kindschaft ist, zur freien Mitthätigkeit im Hauswesen erzogen zu werden und das Naturgesetz der Kindschaft ist, daß sich durch den Lebenszusammenhang auch die Aehnlich-

keit mit dem Vater in dem Kinde entwickle.*) — So sind auch beide Elemente unmöglich von einander zu trennen. Denn eine göttliche Adoption ohne Sündenvergebung wäre nichtig, da die Strafwürdigkeit Furcht erzeugt und diese Knechtschaft; und durch Sündenvergebung ohne Adoption wäre kein konstantes Verhältniß zu Gott gesetzt. Beide aber in dieser Ungetrenntheit sind die gänzliche Umkehrung des Verhältnisses zu Gott, welche nur, sofern mit dem Ausziehen des alten Menschen verbunden, Sündenvergebung, sofern mit dem Anziehen des neuen, Adoption heißt.

Wir haben nun noch zu sehen, wie sich die Formel eines göttlichen Aktes der Rechtfertigung zu dem Bisherigen verhält. Hier ist nun zuerst dieses klar, daß wir uns diesen göttlichen Akt keinesweges können unabhängig denken von der Wirksamkeit Christi in der Bekehrung, als ob eines ohne das andere sein könnte. Zweitens läßt sich, wenn wir, soviel es sein kann, ohne Versinnlichung und mit dogmatischer Schärfe reden wollen, hier ebenso wenig als anderwärts ein zeitlicher, in einem bestimmten Moment erfolgender und ebenso wenig ein auf einen Einzelnen gerichteter Akt annehmen, sondern nur eine einzelne und zeitliche Wirkung eines göttlichen Aktes oder Rathschlusses kann es geben, aber nicht einen solchen selbst. Das heißt, nur insofern jede dogmatische Behandlung von dem Selbstbewußtsein des Einzelnen ausgeht und so auch diese von dem der Veränderung seines Verhältnisses zu Gott, können wir uns die rechtfertigende göttliche Thätigkeit in ihrer Beziehung auf den Einzelnen denken. Aber eine solche Vereinzelung

*) Dogmatik §. 109, 2.

und Verzeitlichung göttlicher Thätigkeit darf nicht für etwas an und für sich gehalten werden, als ob die Rechtfertigung jedes Einzelnen auf einem abgesonderten göttlichen Rathschluß beruhte, wenn man ihn auch als von Ewigkeit her gefaßt und an dem bestimmten Zeitpunkt nur in Wirklichkeit tretend darstellen wollte. Vielmehr giebt es nur Einen ewigen und allgemeinen Rathschluß der Rechtfertigung der Menschen um Christi willen. Dieser Rathschluß wiederum ist derselbe mit dem der Sendung Christi, sonst müßte diese ohne ihren Erfolg in Gott gedacht und beschlossen sein und dieser wiederum ist nur Einer auch mit dem der Schöpfung des menschlichen Geschlechts, sofern erst in Christo die menschliche Natur vollendet ist. Und wie in Gott denken und wollen, wollen und thun nicht zu trennen sind, so ist auch alles dieses nur Ein göttlicher Akt zur Umänderung unseres Verhältnisses zu Gott, dessen zeitliche Manifestation in der Menschwerdung Christi, von welcher die gesammte Neuschöpfung der Menschen ausgeht, ihren Anfang nimmt. Und von da ab ist auch die zeitliche Kundgebung dieses göttlichen Aktes eine wahrhaft stetige, erscheint aber uns ihrer Wirkung nach in soviel von einander getrennte Punkte gleichsam zerschlagen, als einzelner Menschen Vereinigung mit Christo gesetzt wird. *)

2) Von der Heiligung.

Die Heiligung hat zu ihrer Voraussetzung die Wiedergeburt. Sie selbst „ist als ein Fortschreiten zu verstehen, so daß von dem Wendepunkt der Wiedergeburt an der Gehalt der Zeiterfüllung sich immer weiter von dem, was je-

*) Dogmatik §. 109, 3.

nem Wendepunkt voranging, entfernt und der reinen Angemessenheit zu dem von Christo ausgehenden Impuls, also auch der Ununterscheidbarkeit von Christo sich immer mehr nähert." Näher und bestimmter wird sich uns das Wesen der Heiligung aus folgenden Abgrenzungen ergeben. 1) Auch vor seiner Wiedergeburt kann der Einzelne, wiefern er sich in der Gemeinschaft der Gläubigen befindet und durch diese berührt wird, in sich Zustände erleben, welche mit den nach seiner Wiedergeburt entstehenden Gnadenzuständen die größeste Verwandtschaft haben. Schl. führt diese Zustände auf die vorbereitende Gnade zurück. „Diese vorbereitenden Wirkungen dürfen wir nicht etwa nur auf Annäherungen an die Buße und den Glauben in Gedanken und Gefühlserregungen beschränken, sondern sie werden sich auch in Handlungen zeigen, da es gegen die Natur wäre, daß lebhafte Gedanken und starke Gemüthserregungen nicht sollten einen freilich nach dem Grad der Verwandschaft stärkeren oder schwächeren Einfluß auf gleichzeitige Handlungen äußern." Von den der vorbereitenden Gnade angehörigen frommen Gedanken, Gemüthserregungen und Handlungen unterscheiden sich nun die frommen Gedanken, Gemüthserregungen und Handlungen im Zustande der Heiligung sehr bestimmt dadurch, daß diese letzteren ihren Impuls im Innersten des Subjekts, in dem neuen durch Christi That erzeugten Principe und Leben haben, jene dagegen von Außen, durch die Einwirkung der christlichen Gemeinschaft hervorgerufen sind. „Solche Handlungen gehören also nicht dem eigenen Leben des Handelnden, sondern einem fremden Leben an, welches sich in ihm kräftig erweiset. Handlungen also, welche denen, die dem Stande der Heiligung angehören, ähnlich sind, aber

nicht in der Wiedergeburt ihrer Urheber gegründet, sind eigentlich Handlungen des christlichen Gesammtlebens, welches eine Gewalt über die Einzelnen ausübt." 2) Was das Verhältniß der Heiligung zur Wiedergeburt betrifft, so verhält sich jene zu dieser grade so, wie sich die Erhaltung zur Schöpfung verhält oder auch wie der Zustand der Vereinigung zu dem göttlichen Vereinigungsakt mit der menschlichen Natur. „Denn wie dieser Vereinigungsakt nichts gewesen wäre als ein erfolgloser Schein, wenn er nicht einen beharrlichen Zustand lebendigen Vereintseins hervorgebracht hätte, in welchem beides nicht mehr zu trennen war, sondern die menschliche Natur sich in allen ihren Verrichtungen als ein Werkzeug jener göttlichen Kraft bewies: so wäre auch die von der göttlichen Kraft in Christo ausgehende, den Einzelnen mit ihm vereinigende Thätigkeit in der Wiedergeburt nichts und von flüchtigst vorübergehenden Regungen nicht zu unterscheiden, gewiß aber nichts weniger als das Ende eines alten und der Anfang eines neuen Lebens, wenn nicht jener Akt sich in jedem Moment zeitlich wirksam erwiese, so daß jeder Moment als eine Wiederholung desselben, als ein neues von der aufnehmenden Thätigkeit Christi Ergriffenwerden anzusehen ist und also ein neues Nichtfürsich- sondern in der Gemeinschaft mit Christo sein wollen in sich schließt." 3) Was endlich das Verhältniß des in der Heiligung Stehenden zu Christo betrifft, so ist er diesem, ungeachtet er das Leben Christi zu seinem Lebensprincipe gemacht hat, doch noch nicht so völlig gleich geworden, daß Christus aufgehört hätte, der Zielpunkt seines Strebens zu sein. Auch der in der Heiligung Stehende ist noch mit Sünde behaftet und also auch nicht des

Kampfes gegen die Sünde überhoben. Nicht nur wird die Annäherung an jenes Ziel dadurch aufgehalten, daß auch der schon zur Gewohnheit gewordenen und also leicht und oft wieder angeregten Sünde durch die mitgetheilte Kraft des Erlösers muß entgegengearbeitet werden, sondern, da die Sündhaftigkeit eines Jeden auch vor ihm und außer ihm begründet ist, so kann die Sünde selbst in Keinem vollkommen ausgetilgt werden, sondern bleibt immer nur im Verschwinden begriffen. „Soweit sie nun noch nicht verschwunden ist, wird sie auch noch können zum Vorschein kommen; und so wird es daher in dem Stande der Heiligung Handlungen geben, welche sogar solchen vor der Wiedergeburt gewöhnlichen ähnlich sind, in welchen die Gewalt des sündlichen Gesammtlebens das Hervortretende ist und die Spuren der vorbereitenden Gnade sich innerlich verbergen. Ja noch mehr, wenn auf diese Weise das Wachsthum in der Heiligung nicht ohne solchen Kampf vor sich geht zwischen dem neuen und dem alten Menschen, so wird sogar dieser Kampf in seinem ganzen Verlauf nicht einmal ein gleichmäßig fortschreitendes Zunehmen der Macht des einen und Abnehmen der Macht des andern darstellen." Somit ist bei aller Einheit mit Christo doch in der Sünde ein stetiger Unterschied des dem Stande der Heiligung Angehörigen von Christo gesetzt, welcher letztere von Anfang seiner Menschwerdung an sich auf alle Weise naturgemäß, aber stetig und ununterbrochen in der organischen Vereinigung mit dem ihn beseelenden Princip zum Dienst desselben entwickelte. *)

*) Vergl. über die Heiligung §. 110.

II. Von der Beschaffenheit der Welt bezüglich auf die Erlösung.

Alles, was durch die Erlösung in der Welt gesetzt wird, ist zusammengefaßt in der Gemeinschaft der Gläubigen, in welcher sich alle Wiedergeborne immer schon finden; und dieser Abschnitt enthält also die Lehre von der christlichen Kirche. Setzen wir nämlich eine Vielheit von Einzelnen, welche insgesammt die Gnade oder die mitgetheilte absolute Kräftigkeit des Gottesbewußtseins Christi in sich aufgenommen haben und durch diese Aufnahme in den Stand der Heiligung eingetreten oder Gläubige geworden sind, so können wir uns dieselbe nicht mehr als eine diskrete und atome, sondern nur als in die Form der Gemeinschaft übergegangen denken. Der Gegenstand der Betrachtung des zweiten Theils ist daher die Gemeinschaft der Gläubigen oder der zur Heiligung Gelangten d. h. die Kirche; denn unter Kirche ist nichts Anderes als diese Gemeinschaft zu verstehen. Freilich hat die Kirche einen engeren und weiteren Sinn. Die Kirche im engeren Sinn umfaßt nur die Gläubigen und Wiedergebornen, im weiteren Sinn dagegen auch diejenigen, welche sich stetig in der Mitte der Gläubigen aufhalten und unter dem thätigen d. h. mittheilenden Einflusse dieser stehen. „Wir werden also sagen müssen, die Gesammtheit derer, welche im Stande der Heiligung leben, sei die innere, die Gesammtheit derer, auf welche von jenen vorbereitende Gnadenwirkungen ausgehen, bilden insofern die äußere Gemeinschaft, bis sie durch die Wiedergeburt Mitglieder der inneren werden und dann eben auch die äußere heranbilden helfen.“*)

*) Dogmatik §. 113, 1.

Wenn die Frage aufgeworfen ist, ob es in der That Christi Absicht gewesen sei, eine solche Gemeinschaft zu stiften, so ist ja deutlich genug, daß er auch gar keine anziehende, mithin auch keine erlösende Thätigkeit hätten ausüben können, ohne daß eine solche Gemeinschaft entstand. Daher auch nicht einmal nachgewiesen zu werden braucht, wann und wie er sie eigentlich gestiftet; sondern das Sichorganisiren, wie wir es auch in allen geistigen Beziehungen kennen, gehört schon zu dem Naturwerden des Uebernatürlichen in ihm und das Wesen dieses Organismus muß sich begreifen lassen theils aus der Thätigkeit Christi, wie sie sich auf die Einzelnen richtete, die hier seine Organe wurden, theils aus seiner eigenthümlichen Würde, welche sich in diesem Organismus als Gegensatz gegen die Welt darstellen sollte. Jene Frage aber erklärt sich von der einen Seite her aus solchen inneren Erfahrungen, welche den Schein haben, unmittelbare, nicht durch die Gemeinschaft (Kirche) bedingte Einwirkungen Christi zu sein, von der entgegengesetzten Seite aber aus den Besorgnissen vor Collisionen zwischen verschiedenen Gemeinschaften in demselben Kreise, weshalb man also lieber die bürgerliche Gemeinschaft allein möchte gelten lassen. Und wie keine erlösende Wirksamkeit auf Einzelne Statt finden konnte, ohne daß eine Gemeinschaft entstand, so kann auch die Gemeinschaft aus nichts Anderem bestehen, als aus allen Momenten, welche dem Stand der Heiligung aller Begnadigten angehören. *)

Ist uns nun abgesehen von der Erlösung die Welt in Beziehung auf den Menschen zwar der Ort der ursprüngli-

---

*) Dogmatik §. 113, 2.

chen Vollkommenheit des Menschen und der Dinge, aber auch der Ort der Sünde und des Uebels geworden; und tritt mit der Erscheinung Christi ein Neues in eben diese Welt, welches also im Gegensatze mit dem Alten steht: so folgt, daß nur der mit der christlichen Kirche geeinigte Theil der Welt uns nun der Ort der gewordenen Vollkommenheit oder des Guten und bezüglich auf das ruhende Selbstbewußtsein der Ort der Seligkeit wird, nicht vermöge der ursprünglichen Vollkommenheit der menschlichen Natur und der Natur der Dinge, sondern wiewohl allerdings hiedurch bedingt, doch nur vermöge der in Christo hinzugekommenen und sich durch ihn mittheilenden unsündlichen Vollkommenheit und Seligkeit; womit dann zusammenhängt, daß die Welt, sofern sie außer dieser Gemeinschaft Christi liegt, uns immer wieder, ohnerachtet jener ursprünglichen Vollkommenheit, der Ort des Uebels und der Sünde ist. So daß schon hier der Satz, daß in der Kirche allein Seligkeit ist und daß die Kirche allein selig macht, Niemand überraschen kann. *) Ein unverbesserlicher Widerwille gegen die christliche Kirche läßt stets auch auf den höchsten Grad von Unerregbarkeit für die Erlösung schließen, wobei kaum noch eine auch nur äußerliche Verehrung der Person Christi Statt finden kann. **)

Schl. zerlegt die Lehre von der Kirche in drei Abschnitte. Der erste handelt von dem Entstehen der Kirche oder der Art und Weise, wie sie sich aus der Welt bildet, der zweite von dem Bestehen d. i. dem Fortbestehen der Kirche im Gegensatze gegen die Welt und der dritte von der

*) Dogmatik §. 113, 3. **) Dogmatik §. 113, 4.

Aufhebung dieses Gegensatzes oder von den Aussichten auf die **Vollendung** der Kirche. — Diese drei Stücke scheinen sich nun freilich gar nicht auf gleiche Weise zu unserem christlichen Selbstbewußtsein zu verhalten. Das zweite ist das Gebiet unserer täglichen Erfahrung; unser geistiges Leben verläuft in diesem Gegensatz. Ueber die Vollendung der Kirche aber können wir, wenn ja irgend welche, doch gewiß nur sehr unzuverlässige Aussagen unseres Selbstbewußtseins aufstellen; und von der Entstehung der Kirche können wir uns nur geschichtliche Angaben aneignen, deren Mittheilung hierher unmöglich gehören kann.*) — Eine analoge, nicht zu übersehende Ungleichheit zwischen diesen drei Haupttheilen besteht darin, daß bei Behandlung des zweiten wir uns ganz und, soviel es sein kann, ausschließend in dem Gebiet der erlösenden Thätigkeit Christi befinden, denn dieses ist der eigentliche Umfang des Reiches Christi. Denken wir hingegen die schlechthinige Vollendung extensiv sowohl als intensiv, so würde die Ungleichheit zwischen ihm und uns ganz aufgehoben sein, mithin auch seine Herrschaft aufhören. Und dies giebt eine neue Bestätigung dafür, daß dies kein Gegenstand für christliche Lehre im strengsten Sinne des Worts ist; zumal auch in der Vollendung selbst kein Bedürfniß mehr im Selbstbewußtsein gesetzt sein kann, mithin auch dieselbe nur insofern eigenthümlich christlich aufgefaßt werden kann, als sie dennoch nur die Vollendung eines von Christo abhängigen Gesammtlebens bliebe. Aehnlich verhält es sich auch mit der Entstehung sowohl der anfänglichen als der fortgesetzten der christlichen Kirche. Denn

*) Dogmatik §. 114, 1.

wenn die Kraft des göttlichen Worts und der das Heil der Menschen suchenden Liebe im innern großen Akt der Verkündigung dieselbe ist, so ist der Unterschied der Wirksamkeit begründet in dem verschiedenen Zustand der Empfänglichkeit; und dieser ist zugleich abhängig von den Verhältnissen, in welche die göttliche Weltregierung den Einen und den Andern setzt. Jedoch giebt es hier ein anderes als Ergänzung der früheren Behandlung nothwendiges Moment. Wir haben nämlich die Thätigkeit des Erlösers mit ihrer Wirkung in der Seele des Einzelnen oben betrachtet abgesehen von dem Gesammtleben, und so konnten wir auch hernach in der Lehre von der Heiligung den Einzelnen nur betrachten als ein selbständig in der Lebensgemeinschaft Christi handelndes Einzelwesen. Nun ist es freilich ganz derselbige Akt, durch welchen der Einzelne wiedergeboren und durch welchen er ein selbstthätiges Mitglied der christlichen Kirche wird; aber wir haben diese Seite desselben dort nicht mit aufgenommen und müssen also denselben Akt hier noch einmal unabhängig von der früheren Darstellung beschreiben, sofern er das Verhältniß des Einzelnen zu dem Ganzen begründet. Und hierbei sind wir zugleich auf das Bestimmteste an unser Selbstbewußtsein gewiesen, in welchem wir beides, unsere selbständige Persönlichkeit in der Lebensgemeinschaft Christi und unser Leben als integrirenden Bestandtheil des Ganzen, immer sowohl unterscheiden als verbinden.*)

1) Von dem Entstehen der Kirche.

Das Entstehen der Kirche wird deutlich durch die beiden Lehren von der Erwählung und von der Mittheilung

*) Dogmatik §. 114, 2.

des heiligen Geistes. Der erste Begriff hat es mit demjenigen zu thun, was bei dem Entstehen der Kirche dem eben Gesagten gemäß die Sache der göttlichen Weltregierung ist, daß nämlich diejenigen, welche die Kirche bilden sollen, aus der Welt müssen ausgesondert werden. Dies ist daher die Betrachtung des Entstehens der Kirche, wenn man rückwärts sieht nach dem Ort hin, woher ihre Mitglieder kommen. Der andere Begriff aber hat es mit demjenigen zu thun, was in den Einzelnen der Grund ist von der Stetigkeit ihres Zusammenwirkens und Aufeinanderwirkens. In diesem Begriff wird das Entstehen der Kirche betrachtet, indem man vorwärts sieht auf das so entstehende Gesammtleben, welches nur durch die Selbigkeit des Bewegenden und Treibenden in Allen und jedem Einzelnen eine wahre Lebenseinheit, nach Art nämlich einer zusammengesetzten oder sogenannten moralischen Person werden und bleiben kann, so daß sich aus diesem dem Einzelnen als Erwählten mitgetheilten Princip das ganze Leben und Wirken der Kirche muß erklären lassen.

A. Von der Erwählung.

So gewiß der Begriff der Erwählung die Aussonderung Einzelner aus dem sündigen Gesammtleben bezeichnet, hat er doch hierin noch nicht seine ganze Bestimmtheit erhalten. Jeder Erwählte muß allerdings ein Ausgesonderter sein, aber nicht jeder Ausgesonderte ist auch schon ein Erwählter. Es giebt eine doppelte Aussonderung, eine erste von allgemeinerem Charakter und eine zweite von engerer Bedeutung. „Bei der Erwählung wird vorausgesetzt der Gegensatz zwischen dem äußeren Kreise, welcher der Ort ist für die vorbereitenden Gnadenwirkungen und dem innern,

von welchem diese ausgehen. Diejenigen nun, welche in den ersten Kreis gezogen werden dadurch, daß die Predigt des Evangeliums zu ihnen gelangt, werden in der biblischen und kirchlichen Sprache nicht gewöhnlich Erwählte genannt, ohnerachtet sie auch in Folge des Zusammenhangs der göttlichen Weltregierung hiedurch von Andern unterschieden werden, sondern nur Berufene; der Ausdruck Erwählte aber bleibt für diejenigen, welche durch die Wiedergeburt in den innern Kreis eingeführt worden sind. Das Band dieses innern Kreises ist der h. Geist, kraft dessen die Wirkungen der Einzelnen auf den äußern Kreis eine Einheit werden und ebenso ihr gegenseitiges Aufeinanderwirken gleichsam einen organischen Umlauf bildet; den Berufenen aber schreiben wir den h. Geist noch nicht als ihnen mitgetheilt oder ihnen einwohnend und sie treibend zu."*) — „In das von Christo gestiftete Reich Gottes können zufolge der Gesetze der göttlichen Weltregierung, so lange das Menschengeschlecht auf Erden besteht, niemals alle gleichzeitig Lebende gleichmäßig aufgenommen sein.**) Der Ausdruck gleichmäßig soll sich auf den bestimmten Unterschied zwischen dem innern und dem äußern Kreise der christlichen Gemeinschaft beziehen. Denn sind alle andern Glaubensgemeinschaften dazu bestimmt, in das Christenthum überzugehen, so läßt sich eine Zeit denken, wann Alle, deren Bewußtsein nur dazu nothdürftig entwickelt ist, auch jenem äußern Kreise angehören. Allein da hiermit der Antheil an der Vollkommenheit und Seligkeit Christi noch nicht verbunden ist, so sind diese bestimmt unterschieden von den selbstthätigen Glie-

*) Dogmatik §. 116, 1. **) Dogmatik §. 117.

dern der Gemeinschaft; welches auch mit dem angegebenen Unterschied zwischen Berufung und Erwählung vollkommen zusammenstimmt."*) Diese Ungleichheit innerhalb desselben menschlichen Geschlechts, in welchem doch in Bezug auf die göttliche Wirksamkeit Christi kein Theil von dem andern bestimmt geschieden ist, ist von solcher Art, daß wir, um sie aufzunehmen entweder unser Gottesbewußtsein wieder zum Partikularismus hinabstimmen müßten oder den Unterschied zwischen den Begnadigten und den Andern geringer und als ein fast nur zufälliges Mehr und Weniger anschlagen; sonst würde nothwendig die in dem Bewußtsein der Gnade gesetzte Seligkeit doch durch das mit Demüthigung verbundene Mitgefühl der Unseligkeit aufgehoben. — Wir halten uns berechtigt anzunehmen, daß dieser Gegensatz auf jedem einzelnen Punkt nur ein verschwindender sei, so daß Jeder, der jetzt noch außerhalb dieser Gemeinschaft ist, irgendwann von den göttlichen Gnadenwirkungen ergriffen innerhalb derselben sein wird. In unserem Gattungsbewußtsein ist dann kein Zwiespalt mehr und der nur allmählige Uebergang der Einzelnen in den Vollgenuß der Erlösung ist für dasselbe ganz das nämliche, wie für unser persönliches Selbstbewußtsein der allmählige Fortgang der Heiligung, nämlich nur die Naturform, welche die göttliche Thätigkeit nothwendig in der geschichtlichen Erscheinung annimmt und nach dem Obigen die unausweichliche Bedingung aller zeitlichen Wirksamkeit des Fleisch gewordenen Wortes.**) — Niemand kann sagen, es würde für die Gesammtheit besser gewesen sein, wenn Christus eher wäre geboren worden, mithin auch

*) Dogmatik §. 117, 1. **) Dogmatik §. 118, 1.

das neue geistige Gesammtleben eher begonnen hätte. Denn dies wäre freilich besser gewesen, wenn nur früher dieses neue Leben in derselben Reinheit und Kraft hätte können aufgehen; wenn aber gesagt wird, als die Zeit erfüllet war sei Christus geboren, so heißt das, die göttliche Vorhersehung über das gesammte menschliche Geschlecht und die besondere Bestimmung über den Zeitpunkt der Erscheinung sind so sehr Eine unzertrennliche Offenbarung der göttlichen Allmacht, daß das durch diese Zeitbestimmung bedingte geistige Leben auch gewiß das schlechthin größte ist und die ganze Idee des Wesens der Menschheit ausspricht. Dasselbe nun läßt sich auch von dem Einzelnen sagen, wenn seine Zeit erfüllet ist wird Jeder wiedergeboren, so daß sein durch diese Zeitbestimmung bedingtes neues Leben auch, wie spät es immer eintrete, ein schlechthin größtes ist und die ganze Idee seiner Person, wie diese ebenfalls an ihren Ort der Gesammtheit gebunden ist, vollkommen ausspricht; daher in Uebereinstimmung mit jenem Glauben wir auch von dem Einzelnen nicht denken können, es wäre ihm besser gewesen, früher wiedergeboren zu sein. Ja wenn sich bisweilen ein Bedauern darüber vernehmen läßt, daß ja nun das neue Leben nicht so lang währe, als wenn es sich früher entwickelt hätte, so ist auch das nur eine Täuschung, die noch von Unbekanntschaft mit dem neuen Leben zeugt. Denn dieses ist in sich selbst ewig und erlangt keinen Zuwachs durch die Kürze der Zeit. Wie denn auch kein in der Heiligung reif Gewordener dergleichen empfindet, es müßte denn sein in einem krankhaften Zustand; sondern nur den Anfängern können solche Nachwehen zustoßen, die aber im beruhigten Zustande von selbst verschwinden und sich daher keineswegs

dazu eignen, im Gebiet des Lehrbegriffs berücksichtigt zu werden. Vielmehr müssen der frühest und der spätest Wiedergeborne, wenn man jenes auch auf die erste Kindheit und dieses auf eine Zeit nach einer noch so langen Reihe von Lebensentwicklungen bezieht, doch jeder sich selbst und dem Andern gleich werth sein. Denn der eine ist mehr gesetzt zum Ebenbild der ursprünglichen Vereinigung des Göttlichen mit einer menschlichen Persönlichkeit, der andere mehr zum Ebenbild des endlichen Durchdrungenseins der ganzen menschlichen Natur von der erlösenden Kraft Christi, wobei die Gesammtwirksamkeit aller früher Wiedergebornen vorausgesetzt wird. Beiden aber muß aller Schein eines Unterschiedes um so mehr verschwinden, je mehr Gemeingefühl und Gemeingeist in ihnen die Oberhand gewinnt, wodurch Jeder sich Alles aneignet, was des Andern ist.*) Also das christliche Mitgefühl beruhigt sich völlig über die frühere und spätere Aufnahme der Einen und Andern in die Gemeinschaft der Erlösung. Dagegen bleibt ein unauflöslicher Mißklang zurück, wenn wir uns unter Voraussetzung einer Fortdauer nach dem Tode einen Theil des menschlichen Geschlechts von dieser Gemeinschaft gänzlich ausgeschlossen denken sollen. Der Grund ist dieser. In dem gegenwärtigen Leben, wenn wir gleich den Zustand der Gnade als eine Mittheilung der Vollkommenheit und Seligkeit Christi anerkennen, ist doch diese nur in dem innersten Grunde; betrachten wir aber das gesammte zeiterfüllende Selbstbewußtsein des Begnadigten, so ist darin auch das Bewußtsein der Sünde immer noch mitenthalten; die Ungleichheit also ist für die Andern nicht da, weil sie in dem ihnen allein

*) Dogm. §. 118, 1.

vorliegenden, nämlich dem zeitlichen Bewußtsein, nur den Unterschied eines Mehr und Minder anerkennen und diesen um so geringer finden, je weniger sie von vorbereitenden Gnadenwirkungen ergriffen werden. Wogegen wenn wir jenes Leben dazu nehmen, wir auch zuletzt eine vollkommne Entwicklung von Seligkeit und Unseligkeit zu denken haben, das heißt den Gegensatz bis zu seiner größten Höhe gespannt; und je mehr wir von dem Vorgefühl des künftigen Lebens auch jetzt schon durchdrungen sind, desto stärker muß auch das Mitgefühl der künftigen Unseligkeit und desto härter folglich der Mißklang sein. *)

Das Hineingezogenwerden der Einzelnen, jedes zu seiner Zeit, in die Gemeinschaft Christi ist nur das Ergebniß davon, daß die rechtfertigende göttliche Thätigkeit in ihrer Manifestation durch die allgemeine Weltordnung bestimmt und ein Theil derselben ist. Dem wäre entgegen, wenn Jemand behaupten wollte, seine Bekehrung und Heiligung würde zu derselben Zeit und auf dieselbe Weise eingetreten sein, wenn auch sein Lebensgang in einem ganz andern Zusammenhang wäre angelegt gewesen. Zunächst also entsteht das Reich der Gnade oder des Sohnes nur in der schlechthinigen Einheit mit dem Reich der allwissenden Allmacht oder des Vaters; und da die gesammte Weltordnung mit der Welt zugleich ewig in Gott ist, so geschieht im Reich der Gnade nichts ohne göttliche Vorherbestimmung. Die Erwählung derer, die gerechtfertigt werden, ist eine göttliche Vorherbestimmung zur Seligkeit in Christo. Immer wird es auch solche geben, an welchen die göttliche Vorherbestim-

*) Dogmatik §. 118, 2.

mung ihr Ziel, nämlich den Anfang der Seligkeit in Christo, noch nicht erreicht hat. Zu der Vorstellung aber, als ob es für diese oder Einige unter ihnen eine entgegengesetzte Vorherbestimmung gebe, können wir auf diesem Wege niemals kommen. Daß Viele berufen sind und Wenige auserwählt, gilt von jedem einzelnen Punkt der Verkündigung des Reiches Gottes und zu jeder Zeit, nämlich für diese Zeit. Denn es ist natürlich, daß in jedem Moment die Meisten aufbewahrt werden für einen späteren; denn dies ist der Ordnung des göttlichen Rathschlusses gemäß, indem es in jeder zeitlichen Entwicklung nothwendig ein Nacheinander auch des ursprünglich Gleichzeitigen giebt. Nur in diesem beschränkten Sinn also d. h. für jede Zeit, in welcher wir solche, die in der Heiligung begriffen und solche, die dies noch nicht sind, mit einander vergleichen können, dürfen wir sagen, daß Gott Einige übergeht oder übersieht und daß er diejenigen, die er übersieht, auch verwirft, mithin daß die Erwählung sich immer nur im Gegensatz gegen die Verwerfung zeigt. *)

B. Von der Mittheilung des heiligen Geistes.

Die Glieder der Kirche sind durch gegenseitiges Aufeinanderwirken und Miteinanderwirken unter einander verbunden. 1) Das Aufeinanderwirken ist ein zwiefaches. a) Die eine Weise desselben fällt in die Analogie des Mittheilens und Aufnehmens oder des Lehrens und Lernens. Dieser Theil der Gemeinschaft ist in gewisser Hinsicht immer im Aufhören begriffen, nämlich wenn man auf dieselben Personen sieht. Indem aber immer wieder neue eintreten,

---

*) Dogmatik §. 119, 2.

so schlingt sich auch dieser Theil immer weiter fort, indem die, welche vorher empfangende waren, nun als gebende sich den späteren mittheilen. b) Die zweite Weise besteht in einer unter den Gleichen Statt findenden Gegenseitigkeit der Mittheilung und Auffassung, welche sich darauf gründet, daß auch das neue Leben wegen der verschiedenen persönlichen Eigenthümlichkeit in Jedem ein anderes wird und Jeder auf dieselbe Weise, wie er Christum ganz in sich aufnehmen möchte, auch soviel möglich alles von ihm Gewirkte aufzunehmen trachtet und so auch wieder Jeder von Christo, wie dieser sich selbst dargestellt hat, getrieben wird, auch die in ihm wirksame Kraft Christi darzustellen, welches ja durch alle guten Werke der Wiedergeborenen geschieht. 2) Weniger als das Aufeinanderwirken ist das Miteinanderwirken jemals im Aufhören. Offenbar muß Jeder in dem Maaß, als sich das mit dem lebendigen Glauben an Christum zugleich begründete Wollen des Reiches Gottes in ihm bestimmter gestaltet und in einen Zusammenhang von Zweckbegriffen entwickelt, auch die verwandten Kräfte in Anspruch nehmen. — In diesem Ineinander des Auf- und Miteinanderwirkens entsteht vermöge der Selbigkeit des neuen Lebens in Allen die Richtung auf ein gemeinsames, nur durch das Ineinandergreifen aller Kräfte und Thätigkeiten annäherungsweise zu förderndes Werk, welches selbst dann, wenn das ganze menschliche Geschlecht in die Gemeinschaft der Erlösung aufgenommen wäre, keinesweges vollendet sein würde, weil es immer noch als an sich schon unendliche wechselnde Darstellung des Gemeinsamen in dem Eigenthümlichen und des Eigenthümlichen in dem Gemeinsamen fort besteht.*)

*) Dogmatik §. 121, 1.

Durch das gegenseitige Aufeinanderwirken und gemeinsame Zusammenwirken entsteht unter den einzelnen Gläubigen eine lebendige bindende Einheit, die wir mit dem Ausdruck des Gemeingeistes bezeichnen. Ganz identisch mit diesem Gemeingeiste ist der heilige Geist, welchen letzteren uns die neutestamentischen Schriften immer nur in den Gläubigen darstellen. Zweierlei ist Aussage unseres christlichen Selbstbewußtseins über diese die einzelnen Glieder der Kirche durchdringende Einheit. „Zuerst nämlich, daß jene Einheit des Geistes in demselben Sinn zu verstehen ist wie Jeder auch die eigenthümliche Gestaltung der Menschheit in einem Volk als Eine ansieht und auch derjenige, der nur den Einzelnen das Sein beilegt, doch sagen kann, die Persönlichkeit eines Jeden sei die durch seine ursprüngliche Anlage modificirte Volksthümlichkeit. Denn ebenso sagen wir, das neue Leben eines Jeden sei die durch den Zustand, in welchem die Wiedergeburt ihn findet, bedingte Wirksamkeit dieses in allen Andern auf dieselbe Art sich erweisenden Gemeingeistes; und die christliche Kirche sei ebenso eines durch diesen Einen Geist, wie ein Volk eines ist durch jene in Allen gemeinsame und selbige Volkseigenthümlichkeit. Dann aber auch zweitens, daß dieser Gemeingeist auch einer ist, weil er in Allen von Einem und demselben her ist, nämlich von Christo; indem Jeder sich der Mittheilung desselben als auf das Genaueste mit der Entstehung des Glaubens in ihm zusammenhangend bewußt ist und Jeder ihn auch in den Andern in demselben Zusammenhange erkennt."*) Das Aufgenommenwerden in die Lebensgemeinschaft Christi und

*) Dogmatik §. 121, 2.

das Theilhaftwerden des h. Geistes ist nicht zweierlei, sondern der Sache nach eines. „Und wie der Sache nach, so auch der Zeit nach ist nicht beides zu unterscheiden, sondern genau genommen müßte es heißen: Jeder, indem er wiedergeboren wird, wird er auch des h. Geistes theilhaftig.“*)

Der heilige Geist konnte aber als dieser Gemeingeist erst nach der Entfernung Christi von der Erde vollständig mitgetheilt und aufgenommen werden. Dies erhellt aufs Klarste aus Folgendem. Gehen wir von der Erklärung aus, der heilige Geist sei die innerste Lebenskraft der christlichen Kirche als eines Ganzen, so müssen wir auch auf die beiden ursprünglichen Lebensregungen zurückgehen, nämlich die lebendige Empfänglichkeit und die freie Selbstthätigkeit, deren Beziehung auf einander erst das Leben constituirt; so daß es um desto vollkommner und entwickelter ist, je größer das Gebiet einer jeden ist und je genauer sie einander entsprechen. In dem Zusammensein der Jünger mit Christo entwickelte sich ihre Empfänglichkeit und durch ihr ausharrendes Auffassen dessen, was er ihnen darbot, wurde der Grund zu ihrer künftigen Wirksamkeit für das Reich Gottes gelegt. Wogegen ihnen damals die eigentliche Selbstthätigkeit noch nicht zukam; sondern was ihnen Christus in dieser Art zumuthete, das war nur eine übende, nicht die ausübende, eben deshalb auch nicht die freie, sondern nur eine zu jeder Aeußerung noch eines besondern Anstoßes bedürftige Selbstthätigkeit.**) — War aber der Gemeingeist unvollständig, so kann auch zur Zeit des persönlichen Daseins Christi das Gesammtleben kein vollständiges gewesen sein,

*) Dogmatik §. 124, 1. **) Dogmatik §. 122, 1.

worin sich damals das Reich Gottes darstellte; und auch dies war in der That der Fall. Denn ein Gesammtleben ist noch um so weniger ein Gemeinwesen, je mehr es von einem einzelnen Leben abhängt. Denn theils ist es dann nicht dazu gerüstet, im Wechsel von Tod und Erzeugung immer dasselbe zu bleiben, theils auch soll ein Gesammtleben zwar Eines sein, aber nicht ein Einzelner. Je mehr aber Alle von Einem abhängen und Jeder von diesem seine Bewegung erhält, um desto mehr sind Alle nur seine Werkzeuge oder Gliedmaßen und das Ganze nur eine Erweiterung dieser Einen Persönlichkeit. Oder wenn man auch auf die Mannigfaltigkeit der einzelnen Leben sehen will, so gleicht das Ganze mehr einer Hausgesellschaft oder einer Schule als einem Gemeinwesen. So betrachteten die Alten jeden Staat, in welchem Alle unbedingt dem Willen eines Einzelnen unterworfen sind, als ein erweitertes Hauswesen, worin sich viele belebte Werkzeuge nach dem Befehl eines Einzigen bewegen; und Schule ist uns jedes geistige Gesammtleben, welches ganz an der Denkkraft und Verknüpfungsweise eines Einzelnen hängt, welche Mehreren gemeinsam aufgeprägt wird. Und so war allerdings auch das Zusammensein Christi mit seinen Jüngern auf der einen Seite eine Hausgenossenschaft, auf der andern Seite eine Schule. Ein Hauswesen aber zerstreut sich mit dem Tode des Hausherrn und wenn nicht ein neues Band für die Glieder desselben sich schlingt, so zerstreuen sie sich einzeln; und auch in einer Schule, wenn nicht ein anderer gemeinsamer Impuls eintritt als die ursprüngliche Lehrbegierde und Anhänglichkeit, findet nach dem Tode des Meisters keine weitere Fortentwicklung Statt, sondern die frühere Vereinigung ver-

liert sich allmählig. Und so finden wir die Jünger nach dem Tode Christi im Begriff sich zu zerstreuen und bis zu seiner Himmelfahrt die Stetigkeit ihres Zusammenseins unterbrochen und zur völligen Gestaltlosigkeit verringert. Es durfte aber während des Lebens Christi nicht anders sein, als daß Jeder hauptsächlich an ihm hing und von ihm empfangen wollte, ohne daß Einer sich reif gehalten hätte zu freier Selbstthätigkeit in dem zu bildenden Reiche Gottes.*) — So lange alle Selbstthätigkeit nur in Christo war, in den Jüngern aber nur Empfänglichkeit, war auch das Reich Gottes im engeren Sinne nur in Christo allein; die Jünger repräsentirten nur den äußeren Kreis der vorbereitenden Gnadenwirkungen, in welchem auch nur Empfänglichkeit ist. Und ebenso wie damals in den Jüngern muß sich auch jetzt in Jedem die erinnernde Auffassung Christi zur selbstthätigen Nachbildung gestalten und diese gemeinsame, Allen einwohnende und in Jedem durch Alle sich berichtigende, die persönliche Thätigkeit fortsetzende Selbstthätigkeit in ihrer Einheit und Selbigkeit, die wir mit vollem Recht den Gemeingeist der christlichen Kirche nennen, entspricht Allem, was Christus von dem heiligen Geist verheißt und was als seine Wirkung dargestellt wird. Allein auch erst das Umsetzen der Empfänglichkeit in Selbstthätigkeit kann die Mittheilung des göttlichen Geistes genannt werden.**)

2) Von dem Bestehen der Kirche in ihrem Zusammensein mit der Welt.

Wenn die Gemeinschaft der Gläubigen als ein ge-

*) Dogmatik §. 122, 2. **) §. 122, 3.

schichtlicher Körper im menschlichen Geschlecht in stetiger Wirksamkeit dasein und fortbestehen soll, so muß sie beides in sich vereinigen, ein Sichselbstgleiches, vermöge dessen sie im Wechsel dieselbe bleibt und ein Veränderliches, worin sich jenes kund giebt. Das Sichselbstgleiche in der christlichen Kirche kann sich aber nur darauf erstrecken, daß die Art des Göttlichen in dem Menschlichen zu sein immer dieselbe bleibt und daß dasjenige, dem sie in allen ihren Bewegungen näher zu kommen sucht, auch dasselbe bleibt. Wie die Vereinigung des Göttlichen mit dem Menschlichen in Christo stets dieselbe war, ebenso bleibt auch das Verhalten des h. Geistes zu der Kirche als deren Gemeingeist dasselbe und sie als der Ort desselben in dem menschlichen Geschlecht immer sich selbst gleich. Was aber das Veränderliche betrifft, so ist es nicht durch den h. Geist bestimmt, sondern durch die menschliche Natur, auf welche und durch welche er wirkt. Wenn wir nun die menschliche Natur in dem ganzen Umfang, in welchem sie nicht durch den h. Geist bestimmt ist, Welt nennen, so werden wir auch sagen können, alles Veränderliche in der Kirche sei als solches durch die Welt bestimmt, nur nicht alles auf dieselbe Weise. In allen Gaben des Geistes ist eine bestimmte Grundlage der menschlichen Natur zu erkennen, kraft deren sie sich so gestalten mußte; und in der ganzen Entwicklung des neuen Menschen hängt die Weise und der Grad der Fortschreitung ab von der Entwicklung der Natur in dem Subjekt und von der Beschaffenheit seiner Umgebungen. Ebenso aber auch hängt die Art, wie sich die christliche Gemeinschaft unter einem Volk gestaltet, von dessen eigenthümlichem Wesen ab, indem hievon abgesehen in dem heiligen Geist

kein Grund wäre, sie grade hier so und dort anders zu gestalten. *)

Keines dieser Elemente der christlichen Gemeinschaft ist ohne das andere darzustellen. Wollte Jemand das Sichselbstgleiche und Unveränderliche des Christenthums in gänzlicher Trennung von dem Geschichtlichen aufstellen, so würde sein Unternehmen sich kaum von dem Unternehmen derer unterscheiden, welche, indem sie reine Speculation mittheilen, doch das Christenthum dargestellt zu haben meinen. Und wollte Jemand in der christlichen Geschichte nur das Veränderliche ganz abgelöst von dem Sichselbstgleichen zur Anschauung bringen, so würde er nichts Anderes gewollt zu haben scheinen als die, welche, indem sie bei der äußersten Schale stehen bleiben, uns in der Geschichte der christlichen Kirche nur das mitwirkende verderbliche Spiel der Verblendung und Leidenschaft zeigen.

In der Lehre von der Kirche in ihrem Zusammensein mit der Welt werden also dargestellt werden müssen 1) diejenigen Hauptthätigkeiten, durch deren Stetigkeit die zeitliche Entwicklung dieses Ganzen auch wirklich die der christlichen Kirche wird und diese bilden mithin deren wesentliche und unveränderliche Grundzüge; 2) diejenigen Beschaffenheiten der Gemeinschaft, wodurch sie sich während ihres Zusammenseins mit der Welt von demjenigen unterscheidet, was sie erst nach der Beendigung dieses hemmenden Gegensatzes auch in der Erscheinung sein kann, was sie aber doch auch innerlich betrachtet schon ist. Dieses Wandelbare geht als durch die Welt bestimmt auch vorzüglich auf dasjenige zu-

*) Dogmatik §. 126, 1.

rück, was die Welt der auf sie eindringenden Wirksamkeit des Princips der Kirche darbietet.

A. Die wesentlichen und unveränderlichen Grundzüge der Kirche.

Die christliche Gemeinschaft ist ohnerachtet des von ihrem Zusammenbestehen mit der Welt unzertrennlichen Wandelbaren doch immer und überall sich selbst gleich, insofern

a) das Zeugniß von Christo in ihr immer dasselbige ist und dies findet sich in der heiligen Schrift und im Dienst am göttlichen Wort;

b) insofern die Anknüpfung und Erhaltung der Lebensgemeinschaft mit Christo auf denselben Anordnungen Christi beruht und diese sind die Taufe und das Abendmahl;

c) insofern der gegenseitige Einfluß des Ganzen auf den Einzelnen und der Einzelnen auf das Ganze immer gleich geordnet ist und dieser zeigt sich im Amt der Schlüssel und im Gebet im Namen Jesu.

So groß die Verschiedenheit der einzelnen christlichen Gemeinschaften unter einander ist, wird doch keine einzige von ihnen zugeben, daß eine solche bestehen könne ohne Zeugniß von Christo und zwar so, daß das Wesentliche desselben überall dasselbige sei; ebenso wenig ohne eine Stetigkeit der Lebensgemeinschaft mit Christo, wozu bei dem Wechsel der Geschlechter auch die Anknüpfung derselben in dem neu entstandenen Leben gehört; und wo irgend die Rede ist von einer vollkommnen, in einem Gemeingeist beruhenden Gemeinschaft, da muß auch ein gegenseitiger Einfluß des Ganzen und Einzelnen auf einander vorausgesetzt werden. Die Verschiedenheiten der einzelnen christlichen Ge-

meinschaften über diese Gegenstände treffen also nur theils die Art und Weise, das Aeußere zu diesem Innern zu gestalten, theils die Vorstellungen von der Nothwendigkeit und Genauigkeit des Zusammenhangs zwischen diesem Innern und einem irgendwie gestalteten Aeußeren überhaupt.*)

a) Von der h. Schrift und vom Dienst am göttlichen Wort.

Wenn wir von dem Grundsatz ausgehen, daß unser Christenthum dasselbe sein soll, wie das der Apostel, so muß auch das unsrige, da geistige Zustände nicht unabhängig sind von ihrer Entstehungsart, durch die persönlichen Einwirkungen Christi entstehen. Diese aber können jetzt nicht unmittelbar von ihm ausgehen, weil sie dann niemals mit einer solchen Gewißheit als auf übernatürliche Weise von ihm ausgegangen erkannt werden könnten, daß sie nicht doch einer bestätigenden Nachweisung ihrer Identität mit jenen ursprünglichen bedürfen sollten, so daß wir immer auf jene, wie sie uns in den Darstellungen der Persönlichkeit Christi gegeben sind, zurückgeführt werden. — Die Schrift aber wäre doch nur ein todter Besitz, wenn die Aufbewahrung derselben nicht eine sich immer erneuernde Selbstthätigkeit der Kirche wäre, die sich zugleich in dem lebendigen, auf die Schrift zurückgehenden oder mit derselben in Sinn und Geist übereinstimmenden Zeugniß von Christo kund giebt. Und nur dieses in seiner Allgemeinheit als Pflicht und Beruf aller Mitglieder der Kirche soll hier unter dem Ausdruck Dienst am göttlichen Wort verstanden werden.**)

α) Von der h. Schrift. Das Ansehen der h. Schrift kann nicht den Glauben an Christum begründen, vielmehr

*) Dogmatik §. 127, 1. **) Dogmatik §. 127, 2.

muß dieser schon vorausgesetzt werden, um der h. Schrift ein besonderes Ansehen einzuräumen. Wenn nämlich der Glaube an Jesum als den Christ oder als den Sohn Gottes und den Erlöser der Menschen auf das Ansehn der Schrift soll gegründet werden, so fragt sich, auf welche Weise will man dieses Ansehen begründen, da es doch offenbar so geschehen muß, daß man ungläubigen Gemüthern die Ueberzeugung aufdringe, damit sie auf diesem Wege auch zu dem Glauben an den Erlöser kommen. Wenn man nun keinen andern Ausgangspunkt hat, als die gemeine Vernunft, so müßte zunächst aus bloßen Vernunftgründen das göttliche Ansehen der Schrift erwiesen werden können; und dagegen ist zweierlei zu erinnern. Zuerst daß dieses auf jeden Fall einen kritischen und wissenschaftlichen Verstandesgebrauch voraussetzt, dessen nicht alle Menschen fähig sind; also können auch nur so Befähigte den Glauben auf ursprüngliche und ächte Weise überkommen, alle Andern hätten ihn nur aus der zweiten Hand und nur auf das Ansehen von jenen Sachkundigen. Nun können wir eine solche Abstufung zwar annehmen auch auf unserem Gebiet, wenn von der Einsicht in die Lehre und von Beurtheilung der verschiedenen Fassungen derselben die Rede ist, aber für den Besitz des eigentlich selig machenden Glaubens eine solche anzunehmen, das stimmt gar nicht mit der Gleichheit der Christen, welche die evangelische Kirche ausspricht und würde vielmehr nach Art der römischen Kirche den Laien einen unbedingten gehorsamen Glauben an diejenigen zumuthen, welche allein der Gründe des Glaubens mächtig sind. Denn das Recht, das wir allen Christen an das göttliche Wort geben und der Eifer, mit

welchem wir es in lebendigem Umlauf zu erhalten suchen, bezieht sich keineswegs darauf, daß jeder solle den Beweis führen können, daß diese Bücher eine göttliche Offenbarung enthalten. Zweitens, wenn sich ein solcher Beweis führen und der Glaube sich auf diese Art begründen ließe, mithin auch bei einem gewissen Grade von Geistesbildung andemonstrirt werden könnte, so könnte er auf diesem Wege auch in solchen sein, die gar kein Bewußtsein von Erlösungsbedürftigkeit haben, also auch unabhängig von Buße und Sinnesänderung und wäre also vermöge dieser Entstehungsart nicht der wahre lebendige Glaube. Mithin wäre diese durch Beweis erlangte Ueberzeugung an und für sich von keinem Nutzen, denn sie schlüge von selbst nicht zu der wahren Lebensgemeinschaft mit Christo um; wo sich aber das Bedürfniß der Erlösung geltend macht, da entsteht der lebendig machende Glaube auch aus einer solchen Kunde von Christo, die gar nicht an die Ueberzeugung von einer besondern Beschaffenheit dieser Bücher gebunden ist, sondern auf jedem andern Zeugniß verbunden mit einer Anschauung der geistigen Wirkungen Christi, mithin auch auf der mündlichen Ueberlieferung ruhen könnte *).

So wie der Glaube der Apostel aus der eigenen Predigt Christi von sich entstanden war, so entstand aus ihrer Predigt von ihm und aus der Predigt vieler Andern der Glaube in Andern. Sofern nun die neutestamentlichen Schriften eine solche auf uns gekommene Predigt sind, entsteht der Glaube auch aus ihnen; aber keinesweges unter der Bedingung, daß vorher eine besondere Lehre über diese

*) §. 128, 1.

Schriften, als seien sie aus besonderer göttlicher Offenbarung oder Eingebung entstanden, müßte aufgestellt und angenommen worden sein. Vielmehr würde er auf dieselbe Weise entstehen können, wenn uns auch nur solche Zeugnisse übrig geblieben wären, von denen man nicht läugnen könnte, daß sie neben den wesentlichen Zeugnissen Christi von sich selbst und neben den ursprünglichen Predigten seiner Jünger doch zugleich im Einzelnen Manches enthielten, was mißverstanden wäre oder unrichtig aufgefaßt oder durch Verwechselungen des Gedächtnisses in ein unrichtiges Licht gestellt. — Bedürfen wir also, um zum Glauben zu gelangen, einer solchen Lehre nicht und hat es niemals gelingen wollen, die Ungläubigen vermittelst einer solchen Lehre zum Glauben zu nöthigen, so folgt, daß, wie die Apostel den Glauben schon hatten, ehe sie in einen von dem Glauben selbst noch verschiedenen Zustand kamen, in welchem sie ihren Antheil an diesen Büchern hervorzubringen vermochten, so auch bei uns der Glaube schon vorangehen muß, ehe wir durch die Lesung dieser Schriften darauf geführt werden, einen solchen Zustand, in welchem sie geschrieben worden und eine darauf gegründete Beschaffenheit dieser Bücher anzunehmen und daß eine solche Lehre immer nur den schon Gläubigen wird annehmlich gemacht werden können*).

Die heiligen Schriften des neuen Bundes sind auf der einen Seite das erste Glied in der seitdem fortlaufenden Reihe von Darstellungen des christlichen Glaubens, auf der andern Seite sind sie die Norm für alle folgenden Darstel-

*) §. 128, 2.

lungen. 1. Daß die h. Schriften das erste Glied sind in der angegebenen Reihe setzt voraus, daß die folgenden Glieder den ersten gleichartig sind, und dies gilt sowohl die Form als den Inhalt. a) Alles, was sich als Darstellung christlicher Frömmigkeit durch die Sprache in den spätern Zeiten der christlichen Kirche geltend gemacht hat, bewegt sich innerhalb derselben ursprünglichen Formen des Historischen und Didaktischen oder schließt sich an sie als erläuternde Begleitung an. b) Alles ist oder soll seinem Inhalte nach, wie die h. Schriften, in dem Gemeingeist oder dem h. Geiste gegründet sein *). 2) Es scheint dem Gesetze der Entwickelung, wonach das Folgende vollkommner sein muß als das Vorausgehende, zuwider zu sein, daß das erste Glied der Reihe für alle folgenden die Norm bilde. Dies hat auch seine Richtigkeit, aber nur wenn man zwei ganze Momente, jeden in seiner Vollständigkeit, zusammenstellt. Denn betrachten wir die christliche Kirche während des apostolischen Zeitalters als Einheit, so kann auch nicht die Gesammtheit ihrer Gedankenerzeugung die Norm für die der späteren Zeitalter abgeben. Denn bei der natürlicherweise sehr ungleichen Vertheilung des göttlichen Geistes in derselben, und da auch nicht Jeder, nur nach dem Maaß seiner Theilnahme an diesem Gemeingeist, produktiv war in religiösen Vorstellungen, konnten damals am leichtesten, weil noch jüdische und heidnische Ansichten und Maximen eingewurzelt waren und der Widerspruch derselben gegen den christlichen Geist erst allmählig anerkannt werden konnte, religiöse Darstellungen entstehen, welche genau genommen

*) §. 129, 1.

mehr vom Christlichen afficirtes Judenthum oder Heidenthum als wahres Christenthum waren, mithin als christliche betrachtet im höchsten Grade unrein. Diesem Unvollkommensten gleichzeitig aber waren die verkündigenden Darstellungen der unmittelbaren Schüler Christi; bei denen die Gefahr eines unwissentlichen verunreinigenden Einflusses ihrer früheren jüdischen Denk- und Lebensformen auf die Darstellung des Christlichen in Wort und That, in dem Maaß als sie Christo nahe gestanden hatten, abgewehrt wurde durch den reinigenden Einfluß der lebendigen Erinnerung an den ganzen Christus. So stand also in dem apostolischen Zeitalter das Vollkommenste und Unvollkommenste als Canonisches und Apokryphisches neben einander, beide Wörter in dem Sinn genommen, der sich aus der bisherigen Erörterung ergiebt, als zwei Extreme, welche in keinem späteren Zeitalter auf die gleiche Weise wiederkommen können. Die normale Würde der h. Schrift für alle Zeiten kann sich hiernach nur auf das in ihr befaßte Canonische beziehen.

β) Vom Dienst am göttlichen Wort. Die für jede Gemeinschaft gültige Voraussetzung einer ungleichen Vertheilung des Gemeingeistes muß auch für die kirchliche Gemeinschaft in Anspruch genommen werden. Die einzelnen Glieder der Kirche sind theils darin von einander unterschieden, daß sich der Gemeingeist in den einen nur schwach, in den andern hingegen stark erweist, theils darin, daß er sich in den einen reiner, in den andern unreiner darstellt. Und nicht bloß sind die einzelnen Mitglieder untereinander so unterschieden, sondern es durchzieht auch dieser Unterschied das Leben jedes Einzelnen; denn

jeder Einzelne erlebt Momente, in denen der Gemeingeist sich ihm bald stärker bald schwächer bekundet, bald in reinerer, bald in unreinerer Gestalt aufgeht. Auf diesen Unterschieden beruht der Unterschied der selbstthätigen und empfänglichen Mitglieder der Gemeinschaft. „Die, wenn auch nur für den Augenblick, Schwachen und Unreinen gehören nur insofern der Gemeinschaft an, als sie empfänglich dafür sind, geläutert und gestärkt zu werden; und die Gemeinschaft hält sie nur insofern wirklich fest, als in ihr solche vorhanden sind, welche ihnen selbstthätig Läuterung und Stärkung darbieten" *). Diejenigen Mitglieder der christlichen Gemeinschaft nun, welche sich überwiegend selbstthätig verhalten, verrichten durch Selbstmittheilung den Dienst am göttlichen Wort bei denen, die sich überwiegend empfänglich verhalten. Daß das Verhalten der Selbstthätigen zu den Empfänglichen eine Mittheilung der ersten an die letzten ist und daß jede solche Mittheilung eine Andienung und Darreichung des göttlichen Wortes ist, wird sich wohl bewähren durch Folgendes. Selbstmittheilung nämlich giebt es auf keine andere Weise als durch eine erregend wirkende Selbstdarstellung, indem die durch Nachbildung aufgenommene Bewegung des sich Darstellenden in dem empfänglich aufgeregten Aufnehmenden eine Kraft wird, welche dieselbe Bewegung hervorruft. Bewirkt nun diese eine Läuterung oder Stärkung oder beides, so kann dies nur eine Wirkung des in den Einen kräftigen Gemeingeistes oder des h. Geistes sein. Und da dieser, wie er Alles von Christo nimmt, immer derselbe ist, welcher auch die Schrift eingegeben hat, so wird auch jede Aeußerung Ein-

*) §. 133, 1.

zelner eine ähnliche Wirkung nur hervorbringen können, insofern sie in der Analogie der Schrift ist und sich mithin auch als schriftgemäß rechtfertigen kann; so daß mit demselben Recht gesagt werden kann, jede zur Gottseligkeit wirksame Selbstmittheilung sei gewiß auch schriftmäßig und jede schriftmäßige sei auch erbaulich *). — Betrachten wir nun diese Einwirkung der Stärkeren auf die Schwächeren, so umfaßt sie das ganze christliche Leben. Denn auch die Handlungen von den Einzelnen, sofern sich derselbe Geist darin ausspricht, sind eine solche Darreichung des Wortes. Darum ist der Dienst am göttlichen Worte theils ein unbestimmter und zufälliger, theils ein förmlicher und geordneter. Alle vereinzelt im einzelnen Leben vorkommenden und oft theils nicht beabsichtigten theils nicht gesuchten Einwirkungen sind der unbestimmte und vergleichungsweise zufällige Dienst. Der förmliche und geordnete Dienst besteht hingegen in der von der Gesammtheit mittelbar oder unmittelbar gesetzten Vertheilung der Arbeit. Es läßt sich eine so geistige Gesellschaft nicht als eine wohlgeordnete denken ohne alle Vertheilung der Arbeit, indem sonst keine von den verschiedenen Gaben das Maximum ihrer Wirksamkeit erreichen könnte **).

b) Von der Taufe.

Die Taufe ist keine Handlung des Einzelnen, sondern der Kirche und zwar diejenige Handlung, vermöge deren sie den Einzelnen in ihre Gemeinschaft aufnimmt. Da nun die Aufnahme des Einzelnen in die christliche Gemeinschaft und dessen Rechtfertigung oder Wiedergeburt ein und derselben Act ist, so fällt auch mit der Taufe des Einzelnen

*) §. 133, 1. **) §. 133, 2.

die Wiedergeburt desselben zusammen. Denken wir uns nun jeden Taufact, damit er dieses leisten könne, als einen Beschluß der gesammten Kirche, dem folglich auch wegen der Wirksamkeit des h. Geistes in seiner ganzen Fülle das höchste kanonische Ansehen einwohnte, so daß die Kirche Keinen taufen könnte, der nicht ebenso reif und bereit wäre, das neue geistige Leben in der Gemeinschaft mit Christo wirklich zu beginnen, so fehlte dann jede Veranlassung, Fragen aufzuwerfen, welche sich auf die Möglichkeit beziehen, daß Taufe und Wiedergeburt könnten getrennt sein; sondern wir könnten ohne Weiteres behaupten, es werde Jeder wiedergeboren in der Taufe und nur durch dieselbe. Nun aber ist dieses in der Wirklichkeit nicht der Fall, sondern die Taufe wird immer nur zuerkannt und verrichtet von einem relativ für sich abgeschlossenen Theil der Kirche und zwar in einem Durchgangspunkt seiner Entwickelung, dem also keine solche kanonische Vollkommenheit in seinen einzelnen Handlungen zukommt. Daher werden auch alle einzelnen Taufhandlungen sich nur mehr oder weniger der vollkommnen Richtigkeit annähern, und diese letzte sich darauf zurückführen, daß die Kirche sich nicht auf dieselbe Weise der Taufe eines Katechumenen nähert, wie die Seele desselben, wenn gleich auch dieses durch Thätigkeiten der Kirche vermittelt wird, zur Wiedergeburt fortschreitet. Es wird also die Neigung der Kirche zu taufen den innerlichen, auf die Wiedergeburt abzweckenden Wirkungen des Geistes bald voraneilen, bald hinter denselben zurückbleiben, je nachdem diejenigen, welchen das Taufen obliegt, in ihrer Schätzung des innern Zustandes des zu Taufenden auf diese oder jene Seite hinüberschwanken. Aber in jedem Fall, wenn

die entscheidenden Gnadenwirkungen des Geistes vorangehen, ist dies eine gebieterische Aufforderung, die Taufe als Aufnahme in die Gemeinschaft unmittelbar darauf folgen zu lassen; und umgekehrt ist das Vorangehen der Taufe nur zu rechtfertigen durch den festen und in der lebendigen Thätigkeit der Kirche begründeten Glauben, daß nun auch die Wiedergeburt des Aufgenommenen aus den Einwirkungen der Gesammtheit hervorgehen werde *).

Schl. erklärt sich mit großer Bestimmtheit gegen die Ansicht, welche der Taufe magische Wirkungen zuschreibt. Eine magische Wirkung wird ihr dann zugeschrieben, wenn gelehrt wird, daß Taufe und Wiedergeburt dergestallt in einem Causalitätsverhältnisse zu einander ständen, daß die äußerliche Taufhandlung die Wiedergeburt bewirke. Jedoch nicht die äußerliche Taufhandlung bewirkt die Wiedergeburt, sondern diese wird durch Aufnahme und Aneignung der in der Predigt des Evangeliums dargebotenen göttlichen Gnade bewirkt. Nothwendig müssen der Taufe die Predigt, die Aneignung der göttlichen Gnade d. h. der Glaube und die Wiedergeburt vorausgehen. Die Taufe ist in Beziehung auf den Gläubigen und Wiedergebornen von der Bedeutung, daß sie diesen aus jeder isolirten Stellung herausreißt und in die Gemeinschaft der vom h. Geiste Erfüllten hineinversetzt. „Wenn übereilter Weise ein noch Ungläubiger getauft worden ist, so verläßt sich die Kirche nicht auf die Taufe, sondern setzt die Predigt in dem ganzen Sinn des Wortes fort, und wenn so späterhin der Glaube entsteht, wird kein einfacher Christ dies der schlecht

*) Dogmatik §. 136, 3.

verwalteten Taufe zuschreiben, sondern dem, was die Kirche in Folge der Taufe gethan.

Unsere bisherigen Aussagen über die Taufe können sich natürlich nicht auf die Kindertaufe, sondern nur auf die Taufe der Erwachsenen beziehen. Sie sind sogar der Kindertaufe entgegen, da sie als der Taufhandlung vorausgehend den Glauben und die Wiedergeburt des zu Taufenden postuliren. Da nun mit unsern Aussagen die apostolische Praxis durchaus übereinstimmt und alle Spuren von Kindertaufe, die man im N. T. hat finden wollen, erst müssen hineingetragen werden, so ist es bei dem Mangel bestimmter Nachrichten schwierig zu erklären, wie diese Abweichung von der ursprünglichen Institution hat entstehen und sich in solchem Umfange festsetzen können. Es möchte auch schwerlich Ein ausreichender Grund zu finden sein, aber wohl viele, welche zusammengenommen das christliche Gefühl dafür gewinnen konnten. Zuerst das Verlangen die christlichen Kinder, welche vor der Zeit des Unterrichts starben, unter diejenigen zählen zu können, welche in dem Herrn starben. Demnächst auch um die christliche Gemeine desto stärker gegen die Kinder christlicher Eltern zu verpflichten, für den Fall, daß diese selbst nicht im Stande sein sollten, die Verpflichtung der Gemeine zu lösen; endlich auch um die christlichen Kinder von der jüdischen und heidnischen Jugend abzusondern. Die Kindertaufe nun ist nur eine vollständige Taufe, wenn man das nach vollendetem Unterricht hinzukommende Glaubensbekenntniß als den letzten dazu noch gehörigen Act ansieht. Es ist ein Unrecht gegen die Kindertaufe, wenn man die Firmelung, die für uns nichts Anderes ist als die Ablegung und An-

nahme des eigenen Glaubensbekenntnisses, als Ergänzung des Mangels, der an der Taufe haftete, für eine unwesentliche Handlung ansieht, da doch nur mit ihr zusammengenommen die Kindertaufe der Einsetzung Christi entspricht. Dasselbe Unrecht entsteht aber auch, wenn man die Firmelung aus diesem Zusammenhang heraushebt und als ein eigenes Sakrament darstellt. Denn was auch von dessen anderweitiger Bedeutung und Nutzen zu halten sein möge, so bleibt die Kindertaufe dann doch unvollständig und unwirksam *).

c) Vom Abendmahl.

Es würde der Gegenstand des gegenwärtigen Lehrstücks etwas völlig Leeres sein, wenn die mit der richtig verwalteten Taufe beginnende Seeligkeit so gegeben wäre, daß sie sich durch sich selbst ungeschwächt erhält und hinreichend fortentwickelt. Wie aber die Analogie alles Lebens schon für das Gegentheil spricht, so liegt auch noch besonders in der unzertrennlichen Zusammengehörigkeit des Eintritts in die Lebensgemeinschaft Christi und des Eintritts in die Gemeinschaft der Gläubigen, daß jede von beiden unterhalten werden muß durch die andere. Eben darum aber erfordert die Art des Zusammenseins der Kirche mit der Welt und das hemmende Einwirken der letzten auf die erste, daß diese periodisch unterstützt und gestärkt werde und dieses ist das Bedürfniß, dessen Befriedigung die Gläubigen auch in dem Sakrament des Altars suchen. Denken wir uns nun die Gemeinschaft der Gläubigen unter einander und die Gemeinschaft eines jeden mit Christo vorläufig jede

*) Dogmatik §. 138, 2.

als etwas Besonderes für sich, so wird die letzte gegen die Einwirkungen der Welt gestärkt durch jedes fromme Insichkehren des Gläubigen, während dessen er sich auf der einen Seite den Einflüssen der Welt verschließt und auf der andern Seite sich aus der Schrift, denn es geschieht immer aus ihr, sei es nun mittelbar oder unmittelbar, Christum vergegenwärtigt. Die Gemeinschaft der Gläubigen unter einander aber wird schon gestärkt durch jede kräftige und erregende Erweisung christlicher Liebe auf jedem Gebiet des gemeinsamen Lebens. Nun aber soll jede von diesen beiden Gemeinschaften auch auf die andere wirken, und darum tritt mitten inne zwischen die einsame Betrachtung und das gemeinsame thätige Leben dasjenige Gebiet, welches wir mit dem allgemeinen Namen des öffentlichen Gottesdienstes bezeichnen. Dieses ist von der einen Seite betrachtet nichts Anderes, als das gemeinsame Leben selbst, welches sich von der Wirksamkeit nach Außen auf die mittheilende Darstellung des Innern zurückzieht; von der andern Seite angesehen ist es nichts Anderes als die Betrachtung selbst, welche aus der Einsamkeit hervortretend sich zur Gemeinschaft erweitert. Hierin also vereinigen sich beide Gemeinschaften, die der Gläubigen unter einander und die eines jeden mit Christo und darum scheint Alles, was hier geschieht, seine Wirkung in beiden äußern zu müssen; aber auch Alles, was die eine auf die andere wirken kann, scheint von diesem Gebiet ausgehen und durch dasselbe durchgehen zu müssen. Diesem Gebiet nun gehört auch das Abendmahl an; wie denn Christus es als eine gemeinsame Handlung, und wenn zugleich als eine Vergegenwärtigung seiner selbst, so auch gewiß als eine Stärkung beider Gemeinschaften eingesetzt

hat, und so auch in der Kirche es immer in den Versammlungen der Gemeine begangen wird, indem jede andere Feier eine Ausnahme ist, aber dann doch auch zugleich die versammelte Gemeine vergegenwärtigen soll. *)

Es fragt sich nun, wie sich das Abendmahl als Bestandtheil des öffentlichen Gottesdienstes von den andern Theilen desselben unterscheide. In allen andern gottesdienstlichen Verrichtungen ist jene zwiefache Wirkung auf die Gemeinschaft der Christen unter einander und auf die eines jeden mit Christo ungleich und sie erscheinen daher einseitig. Je kräftiger ein Einzelner hervortritt und die Andern an sich zieht oder je stärker eine gemeinsame Stimmung sich ausspricht und durch die Mittheilung erhöht, um desto mehr wird auf das gemeinsame Leben gewirkt. Die Wirkung aber auf die Gemeinschaft eines Jeden mit Christo hängt von der persönlichen Selbstthätigkeit ab, mit der ein Jeder das öffentlich Dargestellte und Ausgesprochene auf sein Verhältniß mit Christo bezieht und in sich verarbeitet. Hängt also jede von etwas Anderm ab, so kann auch die eine stark sein, wo die andere schwach ist. Im Abendmahl hingegen sind beide weder zu scheiden noch zu unterscheiden; es liegt dabei nichts Einzelnes und Besonderes zum Grunde, wodurch die Wirkung mehr auf die eine oder die andere Seite gelenkt werden könnte, und eben so wenig übt weder der Austheilende eine persönliche Gewalt aus auf die Empfangenden, noch diese jeder eine besondere innere Selbstthätigkeit. Vielmehr ist es nur die ganze erlösende Liebe Christi, an welche wir dabei gewiesen sind; und wie der

*) Dogmatik §. 139, 1.

Austheilende nur das Organ der Einsetzung Christi ist, so befinden sich die Empfangenden gleichmäßig nur in dem Zustande der aufgeschlossensten Empfänglichkeit für die Einwirkungen Christi. Alle Wirkung geht also ohne besonderes Zuthun irgend eines Einzelnen unmittelbar und ungetheilt von dem Worte der Einsetzung aus, in welchem sich die erlösende und Gemeinschaft stiftende Liebe Christi nicht nur darstellt, sondern immer aufs Neue kräftig regt, und im vertrauenden Gehorsam gegen welches die Handlung selbst jedesmal vollzogen wird. Durch diese ungetheilte und ausschließende Unmittelbarkeit also und durch die damit zusammenhängende Unabhängigkeit seiner Wirkung von wechselnden persönlichen Zuständen und Verhältnissen unterscheidet sich das Abendmahl von allen andern gottesdienstlichen Elementen. *)

d) Vom Amt der Schlüssel.

Wenn die Kirche vollkommen in sich abgeschlossen wäre, so daß in allen zu ihr Gehörigen nichts mehr der Welt angehörte, sondern die Seele eines jeden Christen dem ganzen System ihrer Kräfte nach ein vollkommnes Organ des h. Geistes wäre, so würde überall und immer in der Kirche Alles nur so erfolgen und zwar von selbst, wie es diesem Geist gemäß ist. Und weil wegen der Selbigkeit dieses Geistes dann Alles, was geschähe, auch von selbst zusammenstimmte, so gäbe es keine Differenz zwischen dem allgemeinen Willen und dem der Einzelnen und nirgends wäre Veranlassung zu einem Gesetz, sondern die, welche das Vermögen allgemeine Ideen aufzufassen auf das kirch-

*) Dogmatik §. 139, 2.

liche Gebiet anwendeten, könnten immer nur aussprechen, was von Menschen von selbst gethan würde. Da aber dieses außer in Christo selbst nie der Fall gewesen ist, so werden die Aeußerungen und Impulse des Geistes, überall wo ein Widerstand dagegen sich regt, als Gesetz ausgesprochen und aufgenommen. Aber dann nimmt auch die analoge Thätigkeit der von dem Geist Beseelten eine Beziehung an auf das Gesetz und auf den Widerstand und gestaltet sich also zu einer ausübenden Macht. Nicht auf irgend eine äußerliche Weise nach Art der bürgerlichen Gewalt, sondern nur vermöge des natürlichen Uebergewichts des Gemeingeistes über die Persönlichkeit, wie es jeder einer Gemeinschaft Angehörige als etwas von ihm selbst frei Zugestandenes empfindet. Sollte jedoch Einer dieses nicht empfinden oder den Aufforderungen des Gemeingeistes wissentlich mit seiner Persönlichkeit widerstreben, so bezeichnet dies einen außerkirchlichen Moment in seinem Leben, und das Uebergewicht muß sich erst innerlich wiederherstellen, ehe derjenige, in dem es verletzt worden ist, wieder als ein wahres Mitglied der Kirche angesehen werden kann *).

Diese Auseinandersetzung scheint aber gar nicht auf das zu führen, was man gewöhnlich unter dem Amt der Schlüssel versteht, indem man gewöhnlich diese geistige Macht auf die Verbreitung und Zusammenhaltung der Kirche bezieht, so nämlich, daß ihr zu bestimmen obliege, wer in die christliche Gemeinschaft aufgenommen werden solle oder nicht und ebenso wer in derselben bleiben dürfe oder ausgestoßen werden müsse, was bisher gar nicht er-

*) Dogmatik §. 144, 1.

wähnt ist. Es ist aber beides leicht zu vereinigen und nur der hier eingeschlagene Weg mehr geeignet, um unter diesen Begriff, wie es sich doch gebührt, das ganze Kirchenregiment zusammenzufassen. Gehen wir nämlich von jenem Widerstand aus, so ist jede beharrliche Unterwerfung, welche nach einem solchen durch das gesetzgebende Ansehen der Kirche bewirkt wird, eine neue Besitzergreifung des Gemeingeistes, welcher sich einen Ort in einem Einzelleben aneignet, der vorher wenigstens ein noch streitiger Besitz war, auf der Grenze zwischen Welt und Kirche schwankend, und also erweitert sich durch jedes solche Aufheben eines Schwankens mittelst der gesetzgebenden Thätigkeit das Gebiet der Kirche. Aber vermittelst derselben erfolgt auch der erste Eintritt eines Einzelnen, denn die Wiedergeburt ist auch die Wirkung von derselben Thätigkeit, welche zuerst den Menschen die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins vorhält als das Gesetz des geistigen Lebens. Das Nämliche gilt aber auch von der dies Gesetz in einzelnen Urtheilen und Aussprüchen anwendenden Macht; indem diese Aussprüche die Stelle bestimmen, die Jeder zufolge seines Zustandes in der Gemeinschaft einnimmt und ob ihm viel oder wenig in derselben kann anvertraut werden*).

e) Vom Gebet im Namen Jesu.

Von der Art, wie die Kirche sich geschichtlich bildet und fortpflanzt, ist unzertrennlich, daß durch die Einwirkungen alles Weltlichen, sowohl des innerlichen — weil nämlich jedes Glied noch etwas der Welt Gehöriges an sich hat — als des äußerlichen, bald stärkere bald schwächere Hemmungen

*) Dogmatik §. 144, 2.

in ihr entstehen und Schwankungen. Dasselbe gilt auch in Bezug auf ihre äußere Aufgabe, die Welt in sich aufzunehmen, indem sie auch in dieser zu keiner gleichmäßigen und leicht zu übersehenden Fortschreitung gelangt. Das gemeinsame Bewußtsein hievon ist also das von der Unvollkommenheit der Kirche. Indem nun aber das Verlangen, den Zweck der Sendung Christi vollständig zu erreichen, in der Kirche beständig lebt, so wird, an diesen Antrieb gehalten, jenes Bewußtsein der Unvollkommenheit als das eines bedürftigen Zustandes ausgeprägt, welches, da es nichts ist als die richtige Selbsterkenntniß der Kirche auf ihre Liebe zum Erlöser bezogen, in dem Maaß als es rein ist, nothwendig als eine Wirkung des göttlichen Geistes muß angesehen werden. Indem nun das Bewußtsein der Kirche auf diese Weise zwischen der Gegenwart und Zukunft schwebt, so verbindet es sich mit dem Gottesbewußtsein auf eine zwiefache Weise. In Bezug darauf nämlich, daß jeder Erfolg nicht alleiniges Werk ihrer Selbstthätigkeit ist, sondern zugleich der göttlichen Weltregierung, wird es für dasjenige in der Gegenwart, was Ergebniß früherer Bestrebungen ist, je nachdem der Gehaltsdurchschnitt menschlicher Momente überschritten ist oder unerfüllt geblieben, Ergebung oder Dankbarkeit; für dasjenige aber, was noch unentschieden schwebt, wird es Gebet, d. h. innige Verbindung des auf das beste Gelingen gerichteten Wunsches mit dem Gottesbewußtsein. Das denkende Subjekt vermag dem nicht zu wehren, daß es sich nicht — der Entwickelung des zeitlichen Gehalts voraneilend — das Mögliche in mancherlei Bildern ausmalen und, deren Werth für die eigenen Bestrebungen vergleichend, sich an diejenigen mit Vorliebe

hängen sollte, von denen es am meisten Unterstützung erwartet; und so lange diese Thätigkeit fortgeht, muß sie sich auch mit dem Gottesbewußtsein verbinden und also Gebet werden. Und da dieses in uns immer fortgeht, so haben wir auch keine Ursache, die Forderung, daß wir ohne Unterlaß beten sollen, als einen hyperbolischen Ausdruck zu behandeln*).

Nur ein solches Gebet kann ein wahres Gebet im Namen Jesu sein, welchem das ganze Selbstbewußtsein der Kirche zum Grunde liegt d. h. bei dessen Inhalt ihr Gesammtzustand berücksichtigt ist. Dieses ist dann gewiß ein Theil von dem jedesmaligen Gemeingebet der Kirche und daß solches erhört wird ist nicht zu bezweifeln. Denn ist das Bedürfniß richtig aufgenommen und das leitende Vorgefühl das Ergebniß aus dem vollständigen Bewußtsein der Kirche von ihren innern Zuständen und äußeren Verhältnissen, so trägt das Gebet die volle Wahrheit in sich, wie sie auch die Erkenntniß Christi von seinem geistigen Leibe ist und seine regierende Thätigkeit bestimmt; mithin muß vermöge der Gewalt, die der Sohn vom Vater überkommen hat, der Inhalt desselben auch zur Erfüllung gelangen. Jedes andere aus einem unvollkommneren Bewußtsein hervorgehende Gebet, wenngleich nicht minder die Angelegenheiten Christi betreffend und von dem aufrichtigen Bestreben in seinem Geist zu handeln ausgehend, sieht doch seiner Erfüllung nur in dem Maaße entgegen, als es mit jenem normalen Gebet zusammenstimmt, ja es darf dieselbe nur in diesem Maaß in Anspruch nehmen. Ein solches kann daher seine Zuversicht nur dadurch erwerben, daß es sich jenem unterwirft und daß es nur unter dieser Bedingung erhört sein

*) Dogmatik §. 146, 1.

will. Man kann dies Gebet das bedingte, jenes das unbedingte nennen *).

Hiegegen aber wird die Einwendung immer wieder gehört, daß wenn diese Erklärung die Sache wirklich erschöpfe, alsdann die ganze Lehre von der Gebetserhörung eigentlich nur eine Täuschung sei. Die Einwendung setzt voraus, daß man eigentlich glaube, durch das Gebet eine Einwirkung auf Gott ausüben zu können, indem sein Wille und Rathschluß durch dasselbe gebeugt werde. Dies streitet gegen unsere Grundvoraussetzung, daß es kein Verhältniß der Wechselwirkung giebt zwischen Geschöpf und Schöpfer; und eine Theorie des Gebets, welche von einer solchen Annahme ausgeht, können wir nur für einen Uebergang in das Magische erklären. Es giebt einen Zusammenhang zwischen dem Gebet und der Erfüllung, welcher darauf beruht, daß beide in einem und demselben begründet sind, nämlich in der Art und Weise des Reiches Gottes. Denn in diesem sind beide nur eines, das Gebet als das aus der Gesammtthätigkeit des göttlichen Geistes entwickelte christliche Vorgefühl und die Erfüllung als die auf denselben Gegenstand bezügliche Aeußerung der regierenden Thätigkeit Christi. So angesehen wäre die Erfüllung nicht gekommen, wenn das Gebet nicht gewesen wäre; dann wäre nämlich auch in der Entwicklung des Reiches Gottes der Punkt noch nicht da gewesen, auf welchen jener folgen muß. Nicht aber kommt die Erfüllung deshalb, weil gebetet worden, als ob das Gebet hier isolirt betrachtet werden könnte als eine Ursache für sich, sondern weil das richtige Gebet keinen andern Gegenstand haben kann, als

*) §. 147, 1.

was in der Ordnung des göttlichen Wohlgefallens liegt. Auch nicht wäre sie gekommen des göttlichen Beschlusses wegen, auch wenn sie nicht wäre gebetet worden, als ob es einen göttlichen Beschluß über Einzelnes gäbe, abgesondert von seinem natürlichen Zusammenhang, sondern weil der Zustand, aus welchem das Gebet entsteht, mit zu den Bedingungen gehörte, unter welchen der Erfolg auf eine wirksame Art eintreten konnte *).

Mit dem aufgestellten Begriffe des Gebetes streiten alle Wünsche, die sich auf unser oder auch Anderer äußerliches Wohlergehen beziehen. Indeß so lange wir noch nicht zu der reinen, alle Wünsche ausschließenden Ergebung gekommen sind, so ist es uns auch als Christen natürlich und heilsam, diese Wünsche mit dem Gottesbewußtsein zu verbinden. Heilsam aber wird es uns nur, sofern eben durch das Bewußtsein, daß wir diese Wünsche nicht im Namen Jesu Gott vortragen können, wir zur reinen Ergebung gefördert werden. Ja, wenn dies nicht geschieht, so müßte sich gleichsam während der Rede das Gebet in ein Gebet um Ergebung verwandeln und dies wäre dann eines im Namen Jesu **).

B. Das Wandelbare, was der Kirche zukommt vermöge ihres Zusammenseins mit der Welt.

Wenn Jeder in der Welt, der von dem Geist des Christenthums ergriffen wird, ihm auch gleich so angehörte, daß in ihm kein Moment anders bestimmt würde, als durch seine Empfänglichkeit für die Einwirkungen dieses Geistes und nichts in seinem früheren Leben Begründetes mehr vorkäme, so könnte die Welt zwar neben der Kirche fortbeste-

*) Dogmatik §. 147, 2. **) §. 147, 3.

hen, indem sie sich dem weitern Eindringen derselben widersetzte und sie könnte dadurch auch die Thätigkeit der Kirche modificiren, und in sich zurückwerfen; aber die Kirche, wie sie jedesmal bestände, wäre doch ganz unvermengt mit der Welt und beides wären gänzlich getrennte und außer einander befindliche Gemeinschaften. Nun aber ist die Wiedergeburt keine plötzliche Verwandlung, sondern, wenn auch schon das Wohlgefallen am göttlichen Willen das eigentliche Ich des Menschen geworden ist, bleibt doch in allem Einzelnen noch eine dem Geist widerstrebende Thätigkeit des Fleisches zurück; mithin ist auch in denen, welche zusammengenommen die Kirche ausmachen, immer noch etwas der Welt Angehöriges. Also sind Kirche und Welt nicht räumlich und äußerlich getrennt; sondern auf jedem Punkt des erscheinenden menschlichen Lebens, wo auch schon Kirche ist, weil Glaube und Gemeinschaft des Glaubens da ist, eben da ist auch noch Welt, weil noch Sünde und Gemeinschaft mit der allgemeinen Sündhaftigkeit da ist. Dadurch nun, daß die Kirche sich aus der Welt nicht bilden kann, ohne daß auch die Welt einen Einfluß auf die Kirche ausübt, begründet sich für die Kirche selbst der Gegensatz zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Kirche. Jeder sichtbare Theil der Kirche ist also genauer betrachtet ein Gemisch von Kirche und Welt; und nur wenn wir das von dem göttlichen Geist in den Menschen Gewirkte isoliren und so zusammenstellen könnten, hätten wir die Kirche rein. Nun sind diese Wirkungen nicht nur so gewiß vorhanden, als der h. Geist nur in dieser wirksamen Vereinigung mit der menschlichen Natur gegeben ist, sondern sie constituiren auch ein zusammengehöriges und zusammenwirkendes Ganze;

aber sie sind nicht abgesondert darzustellen, sondern nur unsichtbar sind sie innerhalb jenes Gemenges als das in demselben gegen die Welt Wirksame und es von der Welt Scheidende enthalten. Die unsichtbare Kirche ist also die Gesammtheit aller Wirkungen des Geistes in ihrem Zusammenhang; dieselben aber in ihrem Zusammenhang mit den in keinem einzelnen von dem göttlichen Geist ergriffenen Leben fehlenden Nachwirkungen aus dem Gesammtleben der allgemeinen Sündhaftigkeit constituiren die sichtbare Kirche*) — Die in den Lehrstücken der ersten Hälfte (unter A) behandelten Institutionen sind nun die vorzüglichsten Organe der unsichtbaren Kirche und repräsentiren am meisten die Kräfte derselben in der sichtbaren. Hier nun werden diejenigen allgemeinen Zustände der sichtbaren Kirche betrachtet, welche als die sich immer erneuernden Folgen von dem Mitgesetztsein der Welt in derselben am meisten den Gegensatz zwischen der sichbaren Kirche und der unsichtbaren zum Bewußtsein bringen**).

Der Gegensatz zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Kirche läßt sich in den beiden Sätzen zusammenfassen, daß die erste eine getheilte ist, die andere aber ungetheilt eine und daß die erste immer dem Irrthum unterworfen ist, die andere aber untrüglich***). In diesen Sätzen ist die ganze Differenz zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche ausgedrückt. 1) Die Getheiltheit der sichtbaren Kirche. Daß von Anfang an am kräftigsten zusammentreten, aber dann auch am stärksten gegen einander wirken die Elemente, welche ihren Grund hatten in den früheren religiösen Zuständen der ersten Christen als Juden und

*) Dogmatik §. 148, 1. **) §. 148, 2. ***) §. 149.

Heiden, leuchtet ein. Daher war schon in dem Zeitalter des Urchristenthums, welches man sonst wohl geneigt sein müßte als eine Ausnahme von jenem allgemeinen Zerfallenwollen der sichtbaren Kirche anzusehen, die Anlage zu einer Trennung zwischen Judenchristen und Heidenchristen so weit ausgebildet, daß nur die damals in ursprünglicher Stärke gegenwirkende Kraft des gemeinschaftbildenden Princips den wirklichen Ausbruch derselben zurückhalten konnte. Es ist aber auch daraus klar, daß je mehr der bindende Geist die Masse durchdringt und mithin die weltlichen Elemente in derselben auseinander treibt, desto mehr diese an spaltender Gewalt verlieren müssen. Allgemein gilt, daß der Geist bindet und daß, was löset, immer eine fleischliche Gesinnung sein muß *). — Was von der Frömmigkeit überhaupt gesagt ist, das kann wegen ihrer weiten Verbreitung über eine so große Menge von Völkerstämmen und Sprachgebieten auch von der Christenheit gesagt werden, daß nämlich ein gleichmäßiger Zusammenhang unter den Gliedern derselben nicht möglich ist, nicht nur wegen ungleicher innerer Verwandschaft und äußerer Berührung, sondern auch wegen ungleicher Vertheilung des Gemeingeistes. Es ist nun natürlich, daß die erste Ungleichmäßigkeit sich an der Leitung der Sprache, sowie der Gesammtheit der geselligen Verhältnisse fixirt und daß die Christen, welche einerlei Sprache reden und zu demselben Volk gehören, eine besondere Kirchengemeinschaft bilden; aber solche Volks- und Landeskirchen sind nur die Form, unter welcher allein nach göttlicher Ordnung eine größere Gemeinschaft möglich ist und sie involviren keinesweges eine Aufhebung der Gemeinschaft

*) Dogm. §. 150.

mit andern Christen, welche vielmehr nach wie vor Statt findet, sobald die natürlichen Bedingungen dazu gegeben sind. Dasselbe gilt von den immer stark in äußerlicher Form hervortretenden Verbindungen von Christen, die in mehreren Beziehungen verwandt sich um diejenigen, welche ihre individuelle Denkungsart in der stärksten Produktivität darstellen, besonders ausschließen; denn auch dies ist möglich, ohne daß irgend eine schon bestehende Gemeinschaft mit andern Theilen der Kirche aufgehoben werde. Sondern die Aufhebung fängt erst an, wenn engere Verbindungen, die auf die letzte Weise entstanden sind, zu einander in Gegensatz treten und sich ihres eigenthümlichen Seins nicht erfreuen können, ohne sich von dem der Andern zu entfernen und sie von sich auszuschließen. Ein solches polemisches Verhältniß ist allerdings eine Aufhebung der Gemeinschaft, aber doch nur theilweise. Denn wenn der Streit über ihre mit einander unverträglichen Eigenthümlichkeiten wirklich hervorbricht, so hat er doch seinen Grund lediglich in dem Interesse, welches jede an der andern nimmt und ist daher selbst nur die Art und Weise, wie unter den gegebenen Verhältnissen eine Gemeinschaft zwischen ihnen bestehen kann. Ja da schon in der Voraussetzung liegt, daß der letzte gemeinschaftliche Punkt, auf den sie beim Streit zurückgehen, noch ein christlicher ist, so werden sie auch müssen, um jede sich selbst und jede die andere zu verstehen, das nicht streitige Gebiet von dem streitigen dadurch unterscheiden, daß sie auf jenem eine andere Gemeinschaft unterhalten, als auf diesem. Eine völlige Aufhebung der Gemeinschaft tritt daher erst dann ein, wenn zwei kirchlichen Gesellschaften kein Element aus dem Grunde für identisch

gilt, weil es christlich ist, mithin auch alle religiöse Mittheilung der einen an die andere aufhört und keine Art von kirchlicher Gastfreundschaft zwischen ihnen geübt wird, welche nicht jede auch ausübte gegen Nichtchristen; denn alsdann ist es nur der leere Name des Christenthums, welcher ihnen gemein bleibt. Also: die gänzliche Aufhebung der Gemeinschaft zwischen verschiedenen Theilen der sichtbaren Kirche ist unchristlich. Eine gänzliche Trennung ist zugleich eine Trennung von Christus, als dem Gemeinschaft bildenden Principe*). Hieraus folgt schon von selbst, daß auch der Eifer, mit welchem ein Einzelner an seiner besondern Kirchengemeinschaft hängt, nur wahr sein kann, so daß der vollen Theilnahme an der alles verbindenden Einheit der unsichtbaren Kirche dadurch kein Abbruch geschieht, wenn er in gewisse Grenzen eingeschlossen bleibt. Das Wesentliche ist, daß Jeder die besondere Form des Christenthums, der er angehört, nur als eine vergängliche, aber sein eigenes zeitliches Dasein mit in sich schließende Gestaltung der einen unvergänglichen Kirche liebe, eine Beschränkung, welche von Gleichgültigkeit sehr weit entfernt ist, indem sie ja davon ausgeht, daß Jeder nur durch seine besondere Gemeinschaft mit der ganzen Kirche in Verbindung steht. Des Indifferentismus kann nur derjenige beschuldigt werden, welcher sein eigenes Verhältniß zu der Kirchengemeinschaft, der er angehört, nur als ein zufälliges auffassen kann, ohne daß er sich eines innern Entscheidungsgrundes bewußt sei.**)

2) Die Irrthumsfähigkeit der sichtbaren Kirche. Ueberall wird, sowohl in der Bildung der reli-

*) Dogmatik §. 151. **) Dogmatik §. 152, 2.

giösen Vorstellungen, als in der religiösen Bildung unserer Zweckbegriffe der Irrthum möglich sein und zwar auf jedem Punkt. Denn wenn eine sinnliche Erregung unbewußt den Zweckbegriff verfälscht, so kann dann auch das auf das religiöse Vorstellen gerichtete Wollen verfälscht werden und der Irrthum muß dann in allen Theilen der Ausführung sein; und so lange die Auffassung unserer Verhältnisse in der christlichen Kirche auf dieselbe Weise verunreinigt werden kann, so kann auch kein Zweckbegriff fehlerlos gebildet sein, so daß in der reinen Wahrheit kein voller wirklicher Lebensmoment wird, sondern in jedem Act des frommen Bewußtseins an der Wahrheit mehr oder weniger der Irrthum ist *). — Keine von der sichtbaren Kirche ausgehende Darstellung christlicher Frömmigkeit trägt also auch lautere und vollkommne Wahrheit in sich. Dazu, daß die falschen Richtungen der Einzelnen sich in der Gemeinschaft wechselseitig aufheben, würde gehören, daß eine jede solche Richtung auch ihr bestimmtes Gegengewicht fände in einer andern. Nun sind auch freilich alle möglichen Richtungen in dem Ganzen; ist aber das Ganze schon durch innere Differenzen getheilt, so kann die Einseitigkeit eines solchen Theiles nicht in ihm selbst aufgehoben werden, sondern jede Partialkirche kann irren auch in ihren amtlichen Darstellungen. Daraus folgt aber noch nicht, daß wenn zu irgend einer Zeit die Kirche ungetheilt wäre, alsdann in diesen Darstellungen die reine und vollständige Wahrheit sein werde. Denn nicht alle einander aufhebenden Richtungen sind in der Kirche zu gleicher Zeit, sondern es giebt auch

*) Dogmatik §. 153, 1.

zeitliche Einseitigkeiten, die erst in einer folgenden Zeit können aufgehoben werden. Kann nun also überhaupt keine auch in der vollständigen Gemeinsamkeit abgefaßte Bestimmung einer Lehre als unverbesserlich und deshalb für alle Zeiten gültig angesehen werden, so gilt das noch vorzüglich von solchen, welche in Folge eines Streites als die Darstellung einer größeren und geringeren Mehrheit zu Stande gekommen sind, indem durch den Streit am meisten Alles aufgeregt wird, was zum Irrthum verführt. Daher kann auf der einen Seite Niemand verbunden sein, den Inhalt solcher Darstellungen als christliche Wahrheit anzuerkennen, als sofern sie auch der Ausdruck seines eigenen frommen Bewußtseins sind oder sich ihm durch ihre Schriftmäßigkeit empfehlen. Auf der andern Seite bleibt die Verbesserung der öffentlichen Lehre ein Geschäft, zu welchem jeder Einzelne durch Prüfung der aufgestellten Begriffe und Sätze nach Maaßgabe seiner Kräfte und Hülfsmittel mitzuwirken die Pflicht und also auch ein Recht hat, in dessen Ausübung er nicht darf gehemmt werden. *) — Alle Irrthümer nun aber, welche sich in der sichtbaren Kirche erzeugen, werden durch die in derselben immer fortwirkende Wahrheit aufgehoben. Wenn der Irrthum, wie stark er auch sei, nur auf die beschriebene Art an der Wahrheit ist, so muß er in jedem organischen Theil des Ganzen verringert werden, je mehr der h. Geist sich den Organismus des Denkens aneignet und wird in die Enge gebracht durch beiderlei Einflüsse, wie sie zu verschieden Zeiten verschieden vorwalten, im Einzelnen, der auf besondere Weise irrt, durch

*) Dogmatik §. 154, 2.

den Einfluß der öffentlichen Denkungsart, die ihn doch von allen Seiten ergreift und in der Masse durch den Einfluß der geistig Ausgezeichneten, welcher ein klares Bewußtsein immer weiter verbreitet.*) Die Fortschreitung der Wahrheit und die Aufhebung des Irrthums durch dieselbe in der sichtbaren Kirche hat eine zwiefache Gestalt, die eine, wenn die Wahrheit den ihr gegenüberstehenden Irrthum allmählig zerstört, die andere, wenn der an dem Ausdruck der Wahrheit selbst unbewußt haftende Irrthum mit allen seinen Wirkungen von ihr getrennt wird und sie, indem sie an Kraft und Wirksamkeit zu verlieren scheint, sich läutert, um eine vollkommnere Wirksamkeit auszuüben.**)

3) Von der Vollendung der Kirche.

In dem h. Geist, als dem gemeinsamen Lebensprincip der Kirche, liegt an und für sich der zureichende Grund ihrer Vollendung; allein da seine Wirksamkeit dem Gesetz des zeitlichen Lebens unterworfen ist, so kann die Vollendung nur eintreten, wenn aller Widerstand so überwunden ist, daß es in dem Gebiet seiner Wirksamkeit nichts zeitlich Gegenwirkendes mehr giebt, also alle Einwirkungen der Welt auf die Kirche erschöpft sind. Dazu müßte zuerst vorausgesetzt werden, daß das Christenthum sich über die Erde verbreitet habe und zwar so, daß keine andere Glaubensweise mehr als organisirte Gemeinschaft bestehe. Denn so lange diese veralteten und unvollkommenen Religionsformen noch neben dem Christenthum bestehen und sich neben der Kirche erhalten wollen, wird auch den Anhängern derselben ihr

*) Dogmatik §. 155, 1. **) Dogmatik §. 155, 2.

Charakter so tief eingeprägt sein, daß sie einzeln oder in Masse vom Christenthum ergriffen manches Verunreinigende auch unbewußt mit hinübernehmen, woraus sich Spaltungen und Irrthümer entwickeln. Da uns nun unser Selbstbewußtsein bezeugt, daß die Entstehung des Glaubens an den Erlöser im Allgemeinen durch nichts Besonderes bedingt ist, sondern nur durch das gemeinsame, in Allen erweckbare Bewußtsein der Sünde und durch die wegen der Selbigkeit der menschlichen Natur auch allgemeine Fähigkeit, einen specifischen Eindruck vom Erlöser zu bekommen: so hoffen wir, daß diese Verbreitung sich in dem Maaß beschleunigen wird, als die Herrlichkeit des Erlösers sich in der Kirche selbst immer deutlicher abspiegelt. Die Möglichkeit läßt sich daher nicht läugnen, daß dies noch im Verlauf der menschlichen Dinge erfolge; aber die Erzeugung hört während derselben nicht auf und die Sünde entwickelt sich in jedem Geschlecht auf's Neue. Mithin gesetzt auch, daß die Gewalt der Sünde je weiter hin um desto mehr zurückgedrängt und um desto leichter gebrochen werde, so nimmt doch die Kirche auf diese Weise immer wieder Welt in sich auf, steht daher auch immer in dem bisher beschriebenen Conflict und ist daher niemals vollendet. In diesem Zustande pflegt sie die streitende Kirche genannt zu werden, weil sie sich theils gegen die Welt zu vertheidigen hat, theils Welt muß zu erobern suchen; wogegen sie eben deshalb im Zustand der Vollendung gedacht die triumphirende heißt, weil dann, was in diesem Sinne Welt war, ganz in sie verschlungen und nicht mehr als ihr Gegensatz da ist. — Streng genommen kann uns also auf unserm Standpunkt keine Lehre von der Vollendung der Kirche entstehen, da

unser christliches Selbstbewußtsein geradezu nichts über diesen uns ganz unbekannten Zustand aussagen kann. *)

Ebenso wenig als die Vollendung der Kirche ist in unserem frommen Selbstbewußtsein der Glaube an das Fortbestehen der menschlichen Persönlichkeit mitgesetzt. Es wäre, wenn der Glaube an die Unsterblichkeit mit dem Gottesbewußtsein im Allgemeinen zusammenhinge, ein großer Fehler, daß wir denselben nicht gleich dort entwickelt hätten. Es giebt zwar allerdings ein unfrommes Läugnen der Unsterblichkeit, welches mit der Gottesläugnung zusammenhängt, wie beide der materialistischen oder atomistischen Denkungsart angehören; allein es giebt ebenso auch ein ganz anderes Entsagen auf die Fortdauer der Persönlichkeit, welches, weit entfernt die geistigen Thätigkeiten nur als Erscheinung des Stoffs anzusehen und den Geist dem Stoff unterzuordnen, vielmehr ganz eigentlich den Geist als die den lebendigen Stoff hervorbringende und sich anbildende Kraft ansieht. Denn von hier aus läßt sich auf gleiche Weise behaupten, einerseits daß das Gottesbewußtsein das Wesen jedes im höheren Sinne selbstbewußten oder vernünftigen Lebens constituire, auf der andern Seite aber auch, daß, wenn der Geist in dieser Produktivität wesentlich unsterblich ist, doch die einzelne Seele nur eine vorübergehende Action dieser Produktivität sei, mithin ebenso wesentlich vergänglich; wie denn auch jede außerhalb des bestimmten Entwicklungspunktes und der bestimmten Region des menschlichen Seins, der sie angehört, ihre Bedeutung verlieren würde. Mit einer solchen Entsagung auf die Fortdauer der Persönlich-

*) Dogmatik §. 157.

keit würde sich eine Herrschaft des Gottesbewußtseins vollkommen vertragen, welche auch die reinste Sittlichkeit und die höchste Geistigkeit des Lebens verlangte. Hiezu nun kommt noch, daß es allerdings einen dem Geist der Frömmigkeit überhaupt entsprechenden Glauben an die persönliche Fortdauer giebt, welcher nämlich das Vorhandensein des Gottesbewußtseins in der menschlichen Seele als den Grund ansieht, weshalb sie nicht könne das allgemeine Loos der Vergänglichkeit theilen; aber es giebt auch ebenso einen nicht frommen. Denn wie sollte dieser Glaube irgend mit dem Gottesbewußtsein verwandt sein, wenn er lediglich von dem, wenn gleich bis auf einen gewissen Grad veredelten Interesse an dem sinnlichen Lebensgehalt ausgeht. Und das ist doch der Fall allemal, wenn die Unsterblichkeit postulirt wird um der Vergeltung willen, indem vorausgesetzt wird, es gebe keine reine und unmittelbare Richtung auf Frömmigkeit und Sittlichkeit, sondern beide würden nur angestrebt als Mittel, um dort zu einer vollkommnen Glückseligkeit zu gelangen. Muß daher zugestanden werden, daß es eine Art giebt, die Fortdauer der Persönlichkeit zu verwerfen, wobei man mehr von Gottesbewußtsein durchdrungen sein kann, als bei einer Art sie aufzunehmen, so kann ein Zusammenhang zwischen diesem Glauben und dem Gottesbewußtsein an sich nicht mehr behauptet werden *).

Wohl aber läßt sich behaupten, daß der Glaube an die Fortdauer der Persönlichkeit mit unserem Glauben an den Erlöser zusammenhängt, daß der Erlöser allerdings der

*) Dogmatik §. 158, 1.

Vermittler der Unsterblichkeit sei, nur nicht für diejenigen allein, die hier schon an ihn gläubig werden, sondern für Alle ohne Ausnahme. In dem Sinn nämlich, daß, wenn der menschlichen Natur nicht die persönliche Unsterblichkeit zukäme, alsdann auch eine Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur zu einer solchen Persönlichkeit, wie die des Erlösers, nicht möglich gewesen wäre; und umgekehrt daß, weil Gott beschlossen hatte, durch solche Vereinigung die menschliche Natur zu vollenden und zu erlösen, deshalb auch schon immer die menschlichen Einzelwesen dieselbe Unsterblichkeit an sich tragen mußten, deren der Erlöser sich bewußt war. Dies ist die wahre christliche Sicherheit dieses Glaubens; jede andere Gewährleistung dafür, wenn sie auch anschaulicher wäre, als sich nach den bisherigen Versuchen erwarten läßt, bliebe doch dem Christen als solchem fremd, bis etwa dieser Glaube zu denjenigen Vorstellungen gehören wird, welche die vollkommne allgemeine menschliche Ueberzeugung constituiren *).

Die Lösung beider Aufgaben, die Kirche in ihrer Vollendung und den Zustand der Seelen im künftigen Leben darzustellen, wird versucht in den kirchlichen Lehren von den letzten Dingen, denen jedoch der gleiche Werth wie den bisher behandelten Lehren nicht kann beigelegt werden. Das ist allerdings nicht zu läugnen, daß, indem wir uns unseres geistigen Lebens als mitgetheilter Vollkommenheit und Seligkeit Christi bewußt sind, darin schon dieses liegt, daß das Vollkommne überall allein das ursprünglich Wahre

*) Dogmatik §. 158, 2.

sei, das Unvollkommne aber nur durch jenes und dies ist zugleich der Glaube an die Realität der vollendeten Kirche, aber nur als wirksame treibende Kraft in uns, welche in allen die Kirche förderunden Lebensmomenten das eigentlich Handelnde ist. Aber mit Aufhebung des unserem Selbstbewußtsein unvertilgbar mitgegebenen Unterschieds zwischen dem innern Princip und der äußeren Erscheinung dieses wirksame Princip zugleich als ein immer doch irgendwie räumlich und zeitlich erscheinendes Dasein zu denken, das ist nicht ebenso begründet. Auf gleiche Weise liegt schon in der Gleichsetzung aller menschlichen Einzelwesen mit Christo, daß die allgemeine Ahnung von der Unvergänglichkeit des Geistes auch in der Form des Einzelwesens dem Christen zur Gewißheit wird; allein eine Art und Weise, diese Fortdauer vorzustellen, ist darin keinesweges auch enthalten. Vielmehr vermögen wir sie ebenso wenig in der Form der ins Unendliche fortgehenden Entwicklung, als in der einer sich selbst gleich bleibenden Vollendung wirklich zu vollziehen, indem unsere sinnliche Einbildungskraft dazu nicht hinreicht. Daher ist uns nichts übrig, als daß wir diejenige Vorstellungsweise, die sich von jeher in der Kirche geltend gemacht hat und ohne eine neue Durchprüfung auch in unsere Bekenntnißschriften übergegangen ist, nur als Versuche eines nicht hinreichend unterstützten Ahndungsvermögens unter dem Namen prophetische Lehrstücke aufführen, indem wir im Voraus bevorworten, daß bei etwanigen neuen Gestaltungen dieser Lehren die Phantasie, um eine christliche zu bleiben, sich unter den Schutz der Auslegungskunst stellen müsse und nur den von dieser dargebotenen Stoff zu verarbeiten habe, ohne sich einem Spiel

der Willkühr oder vermeintlichen neuen Offenbarungen zu überlassen*).

Unter diesen Umständen ist auch an eine eigentliche Construktion dieser Sätze in einem geschlossenen Zusammenhang nicht zu denken, sondern wir müssen uns begnügen, indem wir ihren Inhalt im Allgemeinen als bekannt voraussetzen, durch die Sache selbst zu bewähren, daß überall jene beiden Punkte, persönliche Fortdauer und Vollendung der Kirche, auf einander bezogen in einem sinnlich aufzufassenden Bilde dargestellt werden wollen. Darum wird zunächst die Fortdauer der Persönlichkeit vorzüglich als Aufhebung des Todes dargestellt unter dem Bilde der Auferstehung des Fleisches. Die Vollendung der Kirche aber wird auf zwiefache Weise dargestellt, zuerst sofern sie dadurch bedingt ist, daß von Seiten derer, die nicht zur Kirche gehören, keine Einflüsse mehr auf die Kirche möglich sind, wird sie als Scheidung der Gläubigen von den Ungläubigen eingeleitet durch das jüngste Gericht. Sofern sie aber im Gegensatz gegen die streitende Kirche alle Wirksamkeit der Sünde und alle Unvollkommenheit in den Gläubigen völlig ausschließt, wird sie dargestellt als die ewige Seligkeit. Da aber die Fortdauer der Persönlichkeit und so auch die Auferstehung des Fleisches als sich über das ganze menschliche Geschlecht erstreckend aufzufassen war, mithin auch eine Art zu sein der von den Gläubigen Ausgeschiedenen aufgestellt werden mußte, so steht — ebenfalls durch das jüngste Gericht eingeleitet — der ewigen Seligkeit gegenüber die ewige Verdammniß der Un-

*) §. 159, 2.

gläubigen. Es leuchtet aber von selbst ein, daß wir dieses Bild, da ja kein Gegenstand unserer künftigen Erfahrung dadurch vorgebildet wird, nicht zu einem besondern Lehrstücke ausprägen, sondern es nur als den Schatten der Seligkeit oder als die dunkle Seite des Gerichts behandeln können. Zu Einem sinnlichen Ganzen aber zusammengefügt werden diese einzelnen Bilder dadurch, daß die neue Form des Daseins bedingt wird durch die Wiederkunft Christi, auf den ja Alles zurückgeführt werden muß, was zur Vollendung seines Werkes gehört. Daher scheint es am natürlichsten mit dieser alles Andere einleitenden Wiederkunft Christi zu beginnen, damit sich von dieser aus und in Beziehung auf sie das Uebrige in seiner natürlichen Folge entwickle.

III. Von den göttlichen Eigenschaften, welche sich auf die Erlösung beziehen.

Göttliche Eigenschaften sind göttliche Causalitäten; göttliche Eigenschaften also in Beziehung auf den Organismus der Gnade oder der Erlösung d. h. der christlichen Kirche sind die göttlichen Causalitäten dieses Organismus oder der Kirche. Die causale Thätigkeit Gottes im Allgemeinen, die auf das Dasein und die Verbreitung der Kirche geht, können wir als die göttliche Weltregierung bezeichnen. Die göttliche Weltregierung darf nicht von der Schöpfung getrennt werden, daß sie als etwas hintennach oder zwischenein Gekommenes erscheint und als hätte können von der Schöpfung an Alles auch anders gehen, als es gegangen ist. In dem christlichen Glauben, daß Alles zu dem Erlöser geschaffen ist, liegt vielmehr, daß schon durch die Schöpfung Alles vorbereitend und rückwirkend eingerichtet ist in

Bezug auf die Offenbarung Gottes im Fleisch und zu der möglich vollständigsten Uebertragung derselben auf die ganze menschliche Natur zur Gestaltung des Reiches Gottes. Desgleichen haben wir auch die natürliche Welt nicht so anzusehen, als ob sie vermöge der göttlichen Erhaltung ihren Gang für sich gehe und die göttliche Weltregierung nur durch besondere einzelne Acte einen Einfluß auf dieselbe ausübe, um sie mit dem Reiche der Gnade in Verbindung zu bringen. Vielmehr sind uns beide völlig eins und wir sind uns dessen gewiß, daß auch die ganze Einrichtung der Natur von Anfang an eine andere gewesen sein würde, wenn dem menschlichen Geschlecht nicht nach der Sünde die Erlösung durch Christum wäre bestimmt gewesen *).

Wie nun in der göttlichen Ursächlichkeit überall keine Theilung ist oder Gegensatz und wir die göttliche Weltregierung nur als Eine auf Eines gerichtet betrachten können, so ist demnach die Kirche oder das Reich Gottes in seiner ganzen Ausdehnung und in der ganzen Folge seiner Entwicklung der Eine Gegenstand der göttlichen Weltregierung, alles Einzelne aber ist ein solcher nur als in diesem und für dieses. Wir freilich können für uns nicht umhin, Einzelnes als Theil dieses Ganzen für sich zu setzen, aber wir irren gleich von dem rechten Wege ab, wenn wir für dieses Einzelne eine besondere, von dem Zusammenhang mit dem Ganzen auch nur irgendwie getrennte göttliche Ursächlichkeit annehmen, mithin Einzelnes als besonderes Ziel und Ergebniß der göttlichen Weltregierung für sich betrachten, dem also Anderes als Mittel untergeordnet ist. Vielmehr

*) §. 164, 1.

müssen wir dann gleich, als nothwendige Correktion, dieses selbst dem Uebrigen unterordnen, so daß alles Einzelne als gleich sehr bedingender und bedingter Durchgangspunkt erscheint. Wie ja auch der Erlöser, wenn er seine Jünger einzeln, ja in einzelnen Begegnissen ihres Lebens als Gegenstände der göttlichen Sorgfalt darstellt, dabei doch immer ihren Beruf, also ihre Wirksamkeit im Reiche Gottes, als dasjenige im Auge hat, worauf jene Sorgfalt eigentlich gerichtet ist *).

Wie überhaupt die Eine und ungetheilte göttliche Ursächlichkeit nicht ohne Vermenschlichung in einem Kreise von göttlichen Eigenschaften dargestellt werden kann, so müssen wir auch hier, um die Art und Richtung derselben zu einem klaren Bewußtsein zu bringen, Differenzen aufsuchen, die als menschliche auf einem Gegensatz beruhen. Nun unterscheiden wir in aller menschlichen Ursächlichkeit die dabei zum Grunde liegende Gesinnung von der ihr mehr oder weniger entsprechenden Art und Weise der Ausführung. Jene stellt am meisten das Innerste des selbstthätig ursächlichen Wesens in seiner Einheit dar als bestimmt erregten Willen; diese geht mehr auf den Verstand zurück und zeigt uns die Selbstthätigkeit in Bezug auf den Gegenstand als ein Mannigfaltiges. Hiernach stellt sich uns die göttliche Ursächlichkeit in der Weltregierung dar als Liebe und als Weisheit. Denn Liebe ist doch Richtung, sich mit Anderem vereinigen und in Anderem sein zu wollen; ist daher der Angelpunkt der Weltregierung die Erlösung und die Stiftung des Reiches Gottes, wobei es auf Vereinigung

*) §. 164, 3.

des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur ankommt, so kann die dabei zum Grunde liegende Gesinnung nur als Liebe vorgestellt werden. Unter Weisheit versteht man die richtige Entwerfung der Zweckbegriffe, diese in ihrer mannigfaltigen Bestimmbarkeit und in der Gesammtheit ihrer Verhältnisse zu einander gedacht. Zeigt sich daher die göttliche Weltregierung in der zusammenstimmenden Anordnung des ganzen Gebietes der Erlösung, so nennen wir mit Recht neben der göttlichen Liebe die Weisheit als die Kunst gleichsam, die göttliche Liebe vollkommen zu realisiren *). — Beide Eigenschaften vereinzeln sich natürlich im menschlichen Leben um desto leichter, als wegen der dem Menschen wesentlichen Differenz zwischen Verstand und Willen nur bei Wenigen und auch bei diesen nie vollkommen die Gesinnung und die Zweckbegriffsbildung in einander aufgehen, sondern mehr oder weniger die Tüchtigkeit des Verstandes hinter der Reinheit des Willens zurückbleibt oder umgekehrt. An eine solche Entzweiung nun ist im göttlichen Wesen nicht zu denken; daher sind auch diese beiden Eigenschaften gar nicht irgendwie getrennt, sondern so gänzlich eines, daß man jede auch als in der andern schon enthalten ansehen kann. So daß wir, ohne dadurch irgend eine Beschränkung in Gott zu setzen, doch behaupten können, die göttliche Weisheit sei nicht geeignet, eine andere Einrichtung der Dinge und eine andere Anordnung ihres Verlaufs zu bestimmen, als diejenige, worin sich die göttliche Liebe auf das Vollkommenste realisirt; und ebenso wenig ist auch die göttliche Liebe zu solchen Selbstmittheilungen geeignet, in welchen sie nicht

*) §. 165, 1.

sich selbst vollkommen genügte und also nicht als die Weisheit schlechthin erschiene *).

1) Die göttliche Liebe. Die göttliche Liebe als die Eigenschaft, vermöge deren das göttliche Wesen sich mittheilt, wird in dem Werk der Erlösung erkannt. Beides wird auch auf unserem eignen Gebiet nicht selten bestritten. Daß das höchste Wesen sich mittheile und darin das Wesen der göttlichen Liebe bestehe, wird von Vielen als mystisch verworfen; als ausschließend aber und die Erweisungen der göttlichen Vollkommenheit auf zu engen Raum beschränkend das Andere, daß nämlich, sofern es überall eine göttliche Mittheilung gebe, diese nur mittelst der Erlösung Statt habe; und vornehmlich lenken auf diese Weise diejenigen von uns ab, welche überhaupt das Eigenthümliche des Christenthums mehr in Schatten stellen als hervorheben. Diese nun erkennen, was das Erste betrifft, die göttliche Liebe in allen das Leben schützenden und fördernden Einrichtungen der Natur und Ordnungen der menschlichen Dinge; allein, abgesehen von der Erlösung und nur in diesem Sinn genommen, bleibt die göttliche Liebe immer etwas Zweifelhaftes. Wollen wir das Einzelleben als den Gegenstand derselben ansehen, so können wir doch, wenn wir nicht in den gröbsten Partikularismus zurücksinken wollen, auf die göttliche Liebe nicht aus solchen Lebensförderungen schließen, welche durch Lebenshemmungen Anderer bedingt sind, weil dann jedesmal mit der Liebe zugleich auch ihr Gegentheil gegeben wäre. Ja dies gilt nicht nur von Förderungen und Hemmungen des sinnlichen Wohler-

*) §. 165, 2.

gehens, sondern es ist ebenso mit der geistigen Entwickelung des einzelnen Lebens, daß in gar vielen Beziehungen die Begünstigung des Einen bedingt ist durch Vernachlässigung Anderer. Wollen wir aber das Einzelleben bei Seite stellen und mehr die Menschheit, also unser Gattungsbewußtsein beachten, so werden wir, da hier Förderungen und Hemmungen der Einzelnen sich gegenseitig aufheben, wenn sie sich gegenseitig bedingen, um so eher darauf zurückkommen, daß das göttliche Wohlwollen sich nicht auf eine unzweideutige Weise wahrnehmen lasse, wenn es sich nicht insgemein schützend und pflegend gegen dasjenige beweise, was das Eigenthümlichste und Höchste des Menschen ist, nämlich das Gottesbewußtsein, welches aber unser christliches Auge außerhalb des Gebietes der Erlösung überall in einem unterdrückten Zustande sieht; und somit finden wir uns wieder auf dem Gebiete der göttlichen Selbstmittheilung. So daß wir als Christen, selbst wenn wir die göttliche Liebe nur als eine wohlthuende und bewahrende darstellen wollen, doch bei nichts Geringerem als der das Gottesbewußtsein erneuernden und vollendenden Mittheilung Gottes in Christo und dem h. Geist stehen bleiben können.*)

Die Liebe unterscheidet sich von den übrigen göttlichen Eigenschaften sehr wesentlich darin, daß nur sie und keine andere göttliche Eigenschaft Gott gleich gesetzt werden kann. Was zunächst die in dem ersten Theil unserer Darstellung ermittelten Eigenschaften betrifft, so haben diese schon damals darauf verzichtet, solche Ausdrücke des göttlichen Wesens zu sein, welche an die Stelle des Namens selbst ge-

*) §. 166, 1.

setzt werden könnten. Denn wenn wir auch die Allmacht erklären als die Eigenschaft, vermöge deren alles Endliche, sowie es ist, durch Gott ist, so haben wir freilich die ganze göttliche That gesetzt, aber ohne Motiv, also als Handlung schlechthin unbestimmt und es kann nur in Bezug auf das Gewordene quantitativ betrachtet mißbräuchlich geschehen, daß man Gott die Allmacht nennt. Nämlich da das Endliche als solches nicht nur ein Mannigfaltiges ist, sondern auch ein Veränderliches und uns immer nur in vergänglichen Zuständen, also in Durchgangspunkten Gegebenes, so liegt in jener Erklärung gar nicht, als was eigentlich das Endliche durch Gott ist und er es will und setzt; und wir bleiben, wenn wir nicht über jenes Gebiet hinausgehen, immer in Ungewißheit über den in der Allmacht mitgesetzten Willen Gottes als solchen. Dasselbe gilt natürlich auch von den übrigen dort abgehandelten göttlichen Eigenschaften. Ja da sie uns insgesammt in der Abstraktion von dem bestimmten Gefühlsgehalt unseres Gottesbewußtseins geworden sind, so werden wir sagen müssen, wenn wir sie nicht in die Eigenschaften Gottes, die uns aus der Betrachtung dieses Gefühlsgehaltes werden, hineindenken — wie in der Formel, Gott ist die allmächtige oder ewige Liebe, geschieht — sondern bei ihnen allein stehen bleiben, so ist ein Glaube an Gott als den allmächtigen und ewigen nur jener Schatten des Glaubens, denn auch die Teufel haben können. Ebenso wenig sind die Gerechtigkeit und Heiligkeit Eigenschaften, die ursprünglich könnten Ausdrücke des göttlichen Wesens sein. Denn wir können nicht sagen, daß Gott in sich selbst die Gerechtigkeit sei und die Heiligkeit sei, weil beides nicht gedacht werden kann ohne Beziehung

auf das Böse und auf den Gegensatz zwischen dem Guten und Bösen; beides aber sowohl der Gegensatz als auch dessen Auflösung ist überall nicht für Gott, ihn für sich allein betrachtet. Diese Eigenschaften werden erst recht als göttliche Eigenschaften erkannt, wenn wir sie in diejenigen auflösen, welche sich vom Bewußtsein der Gnade oder Erlösung aus ergeben, so daß, was wir als das Werk der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit betrachtet haben, doch eigentlich wenngleich mehr vorbereitend als erfüllend mit zu dem Werk der Erlösung gerechnet wird. Jene beiden Eigenschaften werden uns dann wieder zur göttlichen Liebe, diese aber nur in ihren vorbereitenden Aeußerungen betrachtet; und die göttliche Liebe ist die heilige und gerechte, sofern sie mit diesen Vorbereitungen wesentlich beginnt, wie sie auch die allmächtige und ewige ist. Wenn nun also Liebe und Weisheit allein den Anspruch behalten, zugleich Ausdrücke für das Wesen Gottes selbst zu sein, wir aber doch nicht ebenso sagen, Gott ist die Weisheit, wie Gott ist die Liebe, so läßt sich hierüber, auch schon ehe der Begriff der Weisheit ebenfalls ausgeführt ist, folgende Auskunft geben. Wenn wir auf die Art sehen, wie wir beiderlei Bewußtsein haben, so haben wir das der göttlichen Liebe unmittelbar in dem Bewußtsein der Erlösung, und indem dieses der Grund ist, auf den wir alles andere Gottesbewußtsein auftragen, repräsentirt es uns natürlich das Wesen Gottes. Die göttliche Weisheit aber kommt uns nicht auf eine so unmittelbare Weise ins Bewußtsein, sondern nur wenn wir unser Selbstbewußtsein, schon das persönliche, noch mehr aber das Gattungsbewußtsein, zur Beziehung aller Momente auf einander erweitern. Ja nicht ebenso

vollkommen wäre die Liebe mit eingeschlossen, wenn wir Gott als Weisheit denken, wie die Weisheit, wenn wir ihn als Liebe denken; denn wo die allmächtige Liebe ist, muß auch die schlechthinige Weisheit sein *).

2) Die göttliche Weisheit. Die göttliche Weisheit ist das die Welt für die in der Erlösung sich bethätigende göttliche Selbstmittheilung ordnende und bestimmende Princip. Was daraus, daß wir die göttliche Liebe auch als Weisheit setzen, zunächst folgt, ist dieses, daß wir das gesammte endliche Sein unmöglich in seiner Beziehung auf unser Gottesbewußtsein betrachten können, außer als das schlechthin zusammenstimmende göttliche Kunstwerk. Denn wie auch in dem menschlichen Gebiet die richtige und vollkommne Entwerfung der Idee eines Kunstwerks das ursprüngliche Werk der Weisheit ist, so daß auch den eigentlichen Handlungen nur insofern ihr Ursprung in der Weisheit angewiesen wird, als sie sowohl im Zusammenhang des ganzen Lebens als auch für sich zugleich können als Kunstwerke und Theile eines solchen angesehen werden, der vollkommenste Mensch aber derjenige wäre, dessen sämmtliche Entwürfe zu Werken und Thaten ein vollständiges Ganze der mittheilenden Selbstdarstellung bildeten: so ist auch die göttliche Weisheit nichts Anderes als das höchste Wesen in dieser schlechthinigen, nicht zusammengesetzt, sondern einfach und ursprünglich vollkommnen Selbstdarstellung und Mittheilung gedacht. Wohl vorzusehen ist aber, daß wir unsern Begriff nicht dadurch verfälschen, daß wir unsern Gegensatz von Zweck und Mittel mithineintragen.

*) §. 167.

Denn schon jedes menschliche Kunstwerk ist um so vollkommner, je mehr es so in diesem Begriff aufgeht, daß innerhalb desselben nichts in diesen Gegensatz von Zweck und Mittel fällt, sondern alles sich nur verhält, wie Theil zum Ganzen und die Mittel nur außerhalb desselben liegen; und als noch höhere Vollkommenheit zeigt sich dieses in der Anwendung auf ein ganzes menschliches Leben. Wie sollte also nicht viel mehr noch die göttliche Weisheit diesen Gegensatz so ausschließen, daß, da nichts ist außerhalb der Welt, was als Mittel gebraucht werden könnte, alles innerhalb derselben so geordnet wäre, daß es sich in seiner Verbindung mit allem übrigen betrachtet nur wie Theil zum Ganzen verhält, jedes aber einzeln für sich so sehr zugleich Mittel und Zweck ist, daß diese Betrachtungsweise sich jedesmal gleich wieder aufhebt und in die andere übergeht. Die göttliche Weisheit darf mithin nicht erklärt werden für die göttliche Vollkommenheit sowohl in der Feststellung der Zwecke als in der Bestimmung der Mittel. Denn Mittel werden immer nur angewendet, wo der Handelnde auf von ihm selbst nicht Hervorgebrachtes zurückgehen muß. Schwerlich kann man auch eine Bestimmung von Mitteln anders denken, als unter der Form einer Auswahl.

Kritik der Schleiermacherschen Dogmatik.

Die Beurtheilung der Schleiermacherschen Dogmatik muß auf ein Doppeltes gehen. Sie muß einmal, in vorläufiger Anerkennung des der Dogmatik zu Grunde gelegten Principes, untersuchen, ob dies Princip consequent durchgeführt sei und sich wirklich aus demselben der aufgeführte Gesammtinhalt der Dogmatik mit Nothwendigkeit begreifen lasse. Sie muß dann zweitens, nachdem sie diese Aufgabe gelöst hat, untersuchen, ob dem der Dogmatik zum Grunde gelegten Principe an und für sich volle d. h. einseitigkeitslose Wahrheit zukomme. Sollte das Resultat der letzteren Untersuchung sein, daß das Princip ein einseitiges und mangelhaftes wäre, so darf sie nicht bei dem bloßen Aufzeigen dieser Mangelhaftigkeit, einer abstrakten Negation stehen bleiben, sondern muß nun das von Einseitigkeit und Mangel befreite Princip positiv andeuten und zugleich die allgemeinsten Grundlinien verzeichnen, in denen sich dasselbe zur Entfaltung und bestimmten Wirklichkeit bringt.

1) Die Schleiermachersche Dogmatik darf in der Geschichte der dogmatischen Entwicklung wohl mit Recht die erste genannt werden, welche ihren Gesammtinhalt aus einem vorausgesetzten einigen Principe und zwar mit Schärfe und rücksichtsloser Consequenz ableitet.

a) Der hervorstechendste Mangel der ihr geschichtlich vorausgehenden orthodoxen und supranaturalistischen Dogmatik ist entschieden die Principlosigkeit. Die orthodoxe

Dogmatik bekommt ihren Inhalt durch die Tradition; derselbe besteht in einer Mannigfaltigkeit von symbolischen Bestimmungen. Nun ist wohl das Symbol aus einem einigen Grunde, der tiefen Innerlichkeit des gläubigen Selbstbewußtseins hervorgegangen; aber dieser Grund ist in der Orthodoxie verloren gegangen. Die orthodoxe Dogmatik vermag daher nicht den überkommenen Inhalt in den Quellpunkt zurückzuführen, aus dem er entsprungen ist, ihn nicht aus diesem zu begreifen. Die Form und Gestalt der orthodoxen Dogmatik ist mithin eine unwissenschaftliche; denn die Wissenschaftlichkeit besteht nur in der Ableitung aus dem Principe sowie in dem inneren Zusammenhang des abgeleiteten mannigfaltigen Inhaltes unter sich. Kurz also: der Mangel der orthodoxen Dogmatik besteht darin, daß sie kein hormanisches Ganze bildet. — Mit der supranaturalistischen Dogmatik steht es nicht viel anders; ihre Principlosigkeit ist eher noch größer als geringer. Wenn auch der Supranaturalismus, angeregt durch den ihm historisch vorausgehenden Pietismus, im Unterschiede von der Orthodoxie das Gemüth, die subjektive Innerlichkeit für den aufgenommenen religiösen Inhalt postulirt, weiß er doch auf dogmatischem Gebiete nicht auch die Gesammtheit seines Inhaltes aus diesem innerlichen Grunde abzuleiten. Er entnimmt vielmehr seinen Inhalt zumeist, theils, wie die Orthodoxie, aus der symbolischen Tradition und ist so kirchlicher Supranaturalismus theils aus den h. Schriften und ist so biblischer Supranaturalismus. Je mehr der Supranaturalismus hierzu seinen dogmatischen Inhalt auch noch aus dem gläubigen Gemüth schöpft, um so mehr kommen, ohne grade durch den indivi-

duellen Charakter des Gemüths herbeigeführt zu sein, in seine Dogmatik Bestandtheile, welche gegen einander völlig fremd und ausschließend sind. Dies hat darin seinen Grund, daß die subjektive Innerlichkeit, welche der aufgenommenen biblischen und symbolischen Objektivität als Princip zum Grunde liegt, eine von der gegenwärtigen, aus welcher der Supranaturalismus schöpft, ganz verschiedene ist. Der Geist verschiedener Zeiten ist ja ein wesentlicher verschiedener, wenn auch dieser Unterschied nur der Unterschied unterschiedener Entwicklungsstufen ist. Noch buntscheckiger aber und also auch principloser wird die supranaturalistische Dogmatik durch die häufige Benutzung einer noch andern Quelle, nämlich der Metaphysik. In dem Supranaturalismus ist der Trieb erwacht, nicht bloß einen objektiven Inhalt, wobei die Orthodoxie stehen bleibt, sondern auch die Gewißheit dieses Inhaltes zu haben. Da nun die größte Gewißheit die metaphysischen Bestimmungen gewähren, so nimmt er nicht selten diese auf und substituirt sie dem traditionellen Inhalte. Zu bemerken ist jedoch, daß sich der Supranaturalismus stets nur einzelner metaphysischer Bestimmungen und nur für einzelne dogmatische Lehrsätze bedient. Der Gedanke, der ganzen dogmatischen Objektivität eine vollständige metaphysische Basis zu geben, liegt ihm durchaus fern.

b) Außer der orthodoxen und supranaturalistischen Dogmatik geht der Schleiermacherschen noch eine zwiefache andere Dogmatik voraus, welche beide sich von jenen beiden dadurch unterscheiden, daß sie auf einer philosophischen Grundlage beruhen, Dogmatiken bestimmter philosophischer Systeme sind. Es gehören hierher die Dogmatiken der Wolfischen und Kantischen Schule. Aber auch diese ver-

mögen rücksichtlich strenger und consequenter Deduktion aus dem Principe keinen Vergleich mit der Schleiermacherschen Dogmatik auszuhalten. a) Was zuerst die Dogmatik der Wolfischen Schule betrifft, so folgte sie dem Zeitalter der starren Orthodoxie. Ihr Verhältniß zu dieser war durchaus kein rein negatives, sondern vielmehr ein positives und anerkennendes. Sie bestritt keinesweges den Inhalt der traditionellen symbolischen Bestimmungen, sondern nahm diese als volle Wahrheit auf. Es behielte der Inhalt den Charakter ausschließender Uebernatürlichkeit dem subjektiven Bewußtsein, als dem rein natürlichen Faktor, gegenüber. Auch ihre dogmatische Aufgabe, welche sie sich in Beziehung auf die Kirchenlehre stellte, war ganz dieselbe mit der Orthodoxie. Sie wollte dem kirchlichen Lehrbegriff eine formelle Vollendung geben, ihn in die Form des Systems bringen. Das Systematisiren des Inhalts, sobald dieser, wie es hier der Fall war, nicht aus einem einigen Principe gewonnen wurde, konnte in nichts Anderem als in einem scharfen Analysiren und äußerlichen Synthesiren des überkommenen Inhalts bestehen. Vorzüglich wurde die Analyse gehandhabt und ausgebildet. Dies war dem Hauptgrundsatze der Wolfischen Philosophie, dem Satze der Identität, ganz und einzig gemäß. Die Analyse zerlegt ein Gegebenes und rettet sich vor dem Widerspruche der herausgestellten Bestandtheile dadurch, daß sie jeden von diesen in seiner Beziehung auf sich selbst, der Identität mit sich auffaßt. Daß hiernach auch die Dogmatik der Wolfischen Schule auf keine Deduktion des dogmatischen Inhalts aus einem einigen Principe Anspruch machen könne, ist völlig klar. — b) Anders verhält es sich allerdings mit der Dogmatik der Kantischen Schule,

der sogenannten rationalistischen Dogmatik. Kant war zu dem Resultate gekommen, daß das Wesen der Religion die Sittlichkeit sei, folglich, wie diese kein gegen den Geist Fremdes und Andres, sondern sein innerstes Besitzthum, der wahrhafte Gehalt seines Willens und seiner Freiheit ist, ebenso auch die Religion als dies Innerliche aufgefaßt werden müsse. Hiermit erhielt die Dogmatik, die nichts Andres als die Wissenschaft der Religion ist, die Aufgabe, ihren Gesammtinhalt aus der Idee der Sittlichkeit abzuleiten. Nun also war ein einiges materielles Princip und die Erkenntniß, daß aus ihm geschöpft und ihm absolut gemäß verfahren werden müsse, erreicht. Dennoch steht auch die rationalistische Dogmatik, was eine strenge Deduktion aus dem Principe betrifft, der Schleiermacherschen nach. Hiervon liegt der hauptsächlichste Grund in der formellen Weise, wie Kant die Idee der Sittlichkeit bestimmte. Aus dieser Idee war es nicht nur subjektiv, sondern auch metaphysisch unmöglich, eine Totalität von Bestimmungen zu gewinnen. Kant bestimmte nämlich das Sittengesetz folgendermaßen: „Handle nach Maximen, die fähig sind, allgemeine Gesetze zu werden.“ Hierin liegt: Handlungen sind sittlich nicht schon durch ihren materiellen Gehalt d. h. durch die bestimmten Zwecke, die in ihnen zur Wirklichkeit gebracht werden, sondern allein durch die ihnen zum Grunde liegenden Maximen; diese Maximen aber dürfen nicht von subjektiv beschränkter Beschaffenheit sein, sondern müssen zur objektiv unbeschränkten Allgemeinheit, zur Allgemeinheit des Alle verbindenden Gesetzes erhoben werden können. Also worin besteht das Wesen der Sittlichkeit? In der **Allgemeinheit** der Maximen. Das Besondere, dem ein anderes

Besondere gegenüber steht, ist in den Widerspruch und Conflikt mit diesem hineingezogen; das Allgemeine dagegen, dem kein Anderes gegenüber steht, ist das über den Widerspruch und Conflikt Erhabene. Die Allgemeinheit der Maximen drückt also ihre Widerspruchslosigkeit oder ihre Identität mit sich aus. Es erhellt, daß die Sittlichkeit bei Kant nur die Bedeutung eines bloßen Kriteriums der Handlungen hat, nur ein allgemeines formelles Maaß ist, nach welchem man den sittlichen oder nichtsittlichen Gehalt der einzelnen Handlungen zu messen hat. Die einzelnen Handlungen fließen nicht aus der Sittlichkeit her, sondern diese setzt sich die Handlungen mit ihren Maximen voraus. Erst wenn Handlungen da sind, kann von Sittlichkeit und Nichtsittlichkeit gesprochen werden. Concret und inhaltsvoll könnte die Idee der Sittlichkeit allein dadurch sein, daß sie als die die einzelnen Handlungen hervorbringende freie Grundeinheit bestimmt wäre. So aufgefaßt würde die Sittlichkeit mit dem zu seinem vernünftigen Wesen, zu seiner von der Sinnlichkeit befreiten Substanz emporgehobenen freien Willen zusammenfallen. — Zu dieser Formalität des Princips, die auf rationalistischem Standpunkte eine wahrhafte Deduktion aus dem Principe unmöglich macht und dagegen nöthigt, den dogmatischen Inhalt d. h. die einzelnen sittlichen Bestimmungen äußerlich oder als bloße Thatsachen unserer Vernunft aufzunehmen, kommt noch der Umstand, daß die Vertreter des Rationalismus auf dem dogmatischen Gebiete auch nicht einmal die Kantische Philosophie, diesen speculativen Hintergrund des Rationalismus, in ihrer ganzen Tiefe und inneren metaphysischen Berechtigung erfaßt haben. Wenigstens bietet die rationalistische Dogmatik in

ihren ponirenden Sätzen nur oberflächliche, für den gesunden Menschenverstand berechnete Räsonnements über Pflicht, Tugend, Freiheit, ohne große Spuren von derjenigen Metaphysik zu zeigen, die, jedes theoretische Verhältniß zu Gott verwerfend, den Pflicht- und Tugendbegriff, welcher ein praktisches Verhältniß zwischen Mensch und Gott ausdrückt, aus sich als ihre Blüthe und ihre Frucht hervorgetrieben hat.

Hiernach läßt sich das Verhältniß der Schleiermacherschen Dogmatik zu den ihr historisch vorausgehenden Dogmatiken kurz so angeben: sie unterscheidet sich von diesen theils dadurch, daß ihrem Gesammtinhalt ein einiges Princip zu Grunde liegt, theils dadurch, daß dies Princip kein bloß formales, sondern wesentlich ein konkretes und inhaltsvolles ist. Schleiermacher hat aus seinem Principe den dogmatischen Inhalt wirklich begriffen; und der Inhalt ist in demselben an sich oder potentiell wirklich enthalten und vorgebildet.

Das Medium, durch welches Schl. vom Principe aus zu dem bestimmten dogmatischen Inhalte kommt, ist die Analyse. Auch in der orthodoxen und Wolfischen und, noch früher, besonders in der scholastischen Dogmatik spielt die Analyse eine bedeutende Rolle. Der Unterschied dieser Analyse von der Schleiermacherschen besteht aber darin, daß jene sich nur an ein vereinzeltes Dogma, an eine bestimmte dogmatische Vorstellung anlehnt, während die Schleiermachersche ihren Ausgangspunkt vom Principe d. h. dem Concret Allgemeinen, dem alle bestimmten Dogmen Befassenden nimmt. Schleiermacher zerlegt zunächst das Princip in seine allgemeinsten Bestandtheile, dirimirt dann wieder diese und

läßt auch die so erhaltenen neuen Seiten sich wieder soweit besondern, bis sich die Elemente, die unzerlegbaren Urseiten ergeben. Auf diese Weise ist in den vereinzelsten dogmatischen Bestimmungen das Princip gegenwärtig und wahrnehmbar; dasselbe durchzieht einigend den mannigfaltigen Stoff grade so, wie sich das Herzblut durch die gesammte leibliche Gliederung hindurchzieht.

Man kann die analysirende Thätigkeit wegen ihres willkührlichen, bloß subjektiven Charakters angreifen und von dem Boden der strengen Wissenschaft, deren Element allein die vernünftige Objektivität ist, verbannen wollen. Man kann sie nämlich, verweisend auf die empirische Thatsache, daß die Urtheile der Subjekte über einen und denselben Gegenstand so ganz verschieden seien, deswegen für eine willkührliche erklären wollen, weil es ja ganz von dem Belieben des Subjekts abhänge, unter welchen Gesichtspunkten es einen gegebenen Gegenstand auffassen wolle. Allerdings muß zugegeben werden, daß die analysirende Thätigkeit einen subjektiven Charakter haben könne und auch gewöhnlich habe, aber für falsch die Behauptung erklärt werden, daß sie denselben stets haben müsse. Sie kann ihn jedesmal dann haben, wenn sie von einem schlechthin Unmittelbaren und Gegebenen ausgeht; sie hat ihn aber nicht, sobald sie sich an ein solches Allgemeine anlehnt, welches durch die lebendige Vermittlung seiner Momente bereits Resultat ist. Die Schleiermachersche Analyse nun, behaupten wir, habe deswegen einen objektiven Charakter, weil in der That das Princip, wovon sie ausgeht, ein aus seinen Momenten Gewordenes und durch sie Vermitteltes ist. Zwar ist das Werden des dogmatischen Principes in der Dogmatik selbst nicht

aufgezeigt; aber die Dogmatik deutet es an den Orten, wo sie durch empirische Reflexion zu ihrem Principe hinübergeleitet, klar durch ihre Ueberschriften an: „Lehnsätze aus der Ethik, aus der Religionsphilosophie.“ Die Dogmatik setzt sich die wissenschaftliche Ableitung ihres Principes als den Gegenstand und die Aufgabe anderer Wissenschaften voraus. In unserer Darstellung der Dogmatik haben wir bereits zu zeigen gesucht, daß das wissenschaftliche Werden des dogmatischen Princips letztlich in die Dialektik hineinfällt, woselbst es, rein metaphysisch, mit den Grundprincipien der Erkenntniß und des Seins in Zusammenhang gesetzt ist. Die Analyse eines vermittelten Allgemeinen muß nun aber deswegen einen objectiven Charakter an sich tragen, weil sie nur diejenigen Momente und Seiten herausstellt, aus welchen, als aus seinen Elementen, das Allgemeine hervorgegangen ist. Die Analyse ist hier objective Reconstruction, gleichsam Selbstgliederung des Princips. Auch durch diesen objectiven Character unterscheidet sich die Schleiermachersche Analyse sehr wesentlich von der früheren scholastischen, orthodoxen und Wolfischen.

Allerdings läßt sich nicht läugnen, daß in einer Rücksicht auch die Schleiermachersche Analyse noch einen subjectiven Character an sich trage. Analyse und Princip finden wir bei Schl. noch nicht so ganz eins, daß jene als die Selbstthätigkeit dieses könnte bezeichnet werden. Erst wo dies der Fall ist, hat die Analyse einen absolut objectiven Charakter angenommen. Analyse und Princip sind aber bei Schl. deshalb noch nicht eins, weil das Princip nicht durch Selbstentwicklung in seine innern Bestimmtheiten und Unterschiede eingeht. Von Selbstentwicklung, der rein

objectiven Entfaltung, kann nur da gesprochen werden, wo ein Gegenstand durch verschiedene Entwicklungsstufen, deren jede folgende eine höhere Bestimmtheit seiner selbst ans Licht bringt, hindurch schreitet. Als Entwicklungsstufen aber verhalten sich die einzelnen Bestandtheile der Schleiermacherschen Dogmatik und wieder die Bestandtheile dieser Bestandtheile zu einander nicht. Schleiermacher schließt sogar mit Bewußtsein diese objective Entfaltungsweise aus der Dogmatik aus. In der Dogmatik, sagt er, müsse wohl aller Inhalt aus dem Principe folgen, aber keineswegs der jedesmal folgende Inhalt aus dem ihm zunächst vorausgehenden. Eine Entwicklung letzterer Art gehöre in die Philosophie. — Die objective, in Entwicklungsstufen verlaufende Entfaltung ist erst durch die Hegelsche Schule in das Gebiet der Dogmatik eingeführt worden. Daß die Dogmatik hierdurch an Wissenschaftlichkeit gewonnen, läßt sich gewiß nicht bestreiten, aber auch gewiß nicht läugnen, daß durch diese Methode manche Härten an dem christlichen Inhalte ausgeübt und manche Negationen desselben herbeigeführt sind. Diese Methode, die die allein wahre ist, mit dem christlichen Inhalte mehr und mehr zur Aussöhnung zu bringen, ist eine der wichtigeren Aufgaben, ja wohl die wichtigste, welche die Dogmatik der Gegenwart zu lösen hat.

Haben wir bis jetzt nur in formeller Hinsicht von dem Principe der Schleiermacherschen Dogmatik gesprochen, so wollen wir nun in dem Nächstfolgenden seiner materiellen Beschaffenheit näher treten. Vor Allem fragt sich, welches das Princip der Schleiermacherschen Dogmatik sei. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, welches gewöhnlich als

solches aufgeführt wird, in seiner reinen Allgemeinheit und Identität mit sich genommen, ist es nicht. Denn aus diesem lassen sich nicht alle Theile der Dogmatik begreifen; nur der erste Theil kann daraus begriffen werden. Der zweite Theil, die Lehre von der Sünde müßte, wenn anders die Dogmatik ihrem Principe getreu bleiben wollte, aus den Grenzen der Dogmatik verwiesen werden. Daß sich die Sünde aus dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle als solchem nicht begreifen lasse, liegt unmittelbar in ihrem Begriffe. Sie ist derjenige innere Zustand, in welchem das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl als ein unkräftiges zurückgedrängt, nach seiner bestimmenden Macht aufgehoben ist. Die Schleiermachersche Begründung der Sünde widerspricht auch gänzlich der Begründung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls. Von dem letzteren hat Schl. aufgezeigt, daß es zum Wesen des Menschen gehöre, des Wesens höchste Entwicklungsstufe constituire. Was zum Wesen des Menschen gehört, muß auch wirklich werden können. Unmittelbar liegt also im Begriffe des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls seine Wirklichkeit mit eingeschlossen. Diese Wirklichkeit wird nun durch die der Sünde gegebene Begründung unmöglich gemacht. Jede wirkliche Sünde entspringt aus einem angebornen sündigen Grunde, der Erbsünde, und diese ist nicht etwa nur in einzelnen Individuen, Familien, Völkern gesetzt, sondern durchzieht das ganze menschliche Geschlecht, von Geschlecht zu Geschlecht an innerer Kraft wachsend. Zwar gehört die sündige Anlage nicht zum Wesen des Menschen, doch aber ist sie so mächtig, daß ihr Wirklichwerden in einzelnen wirklichen Sünden eine Nothwendigkeit ist. Mithin folgt aus der inneren Begründung der Sünde

die Unmöglichkeit der Wirklichkeit und Herrschaft des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls. — Wie die Sünde nicht aus dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle, so wieder kann die in dem Erlöser gesetzte stetige Wirklichkeit des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls nicht aus der mit der inneren sündigen Anlage behafteten Menschheit begriffen werden. Wenn im Begriffe der sündigen Anlage ihr Wachsen vermittelst der einzelnen Sünden liegt, nicht ihr Abnehmen, am wenigsten ihr Verschwinden, so heißt das: im Begriffe der Erbsünde liegt die steigende Unmöglichkeit des Wirklichwerdens des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, folglich auch die Unmöglichkeit eines Erlösers. — Kann nun das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl als solches nicht das Princip der Dogmatik sein, welches Andere ist denn das Princip? Das Princip der Dogmatik ist das christlich bestimmte oder, was dasselbe ist, das unter dem Einflusse und der Macht der Erlösung stehende, kurz das erlöste schlechthinige Abhängigkeitsgefühl. Aus diesem lassen sich alle Theile der Dogmatik ableiten, der erste, dessen Gegenstand das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl nach seiner Möglichkeit ist, der zweite, dessen Gegenstand die Aufhebung oder Unwirklichkeit desselben ist und der dritte, dessen Gegenstand die absolute Wirklichkeit desselben ist. Analysiren wir das erlöste schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, um darin wirklich diese drei Theile zu finden. Das erlöste schlechthinige Abhängigkeitsgefühl drückt unmittelbar die Wirklichkeit des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls aus. Diese Wirklichkeit aber hat es (als erlöstes) nicht durch sich d. h. durch seine innere Begründung im Wesen des Geistes, sondern durch den vorausgesetzten Erlöser. Der Erlöser muß die Wirklichkeit des

schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls sein; denn ohne dieselbe zu sein, vermöchte er sie nicht in Andern hervorzurufen. Die Ursache darf keinen geringern Umfang haben als die Wirkung. Für seine erlösende Thätigkeit setzt sich der Erlöser in dem zu erlösenden Subjekte den Zustand der Erlösungsbedürftigkeit voraus. Dieser besteht in der Gebundenheit des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, in der Zurückdrängung, in der Unkräftigkeit und Unwirklichkeit desselben. Oder: er besteht, positiv ausgedrückt, in der Herrschaft und Kräftigkeit des sinnlichen Selbstbewußtseins d. h. in der Sünde. Außer der Erlösungsbedürftigkeit setzt sich der Erlöser auch die Erlösungsfähigkeit des zu Erlösenden voraus. Das Subjekt ist erlösungsfähig, wenn in ihm ein zu Erlösendes noch wirklich vorhanden, also in ihm noch das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl seiner Möglichkeit nach gesetzt ist. Weitere Voraussetzungen in dem zu erlösenden Subjekte als diese beiden, die Sünde und die Möglichkeit des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, macht die erlösende Thätigkeit des Erlösers nicht; beider aber bedarf sie auch absolut; ohne eine von ihnen würde sie selbst eine unmögliche sein. — Es erhellt hiermit, daß in dem erlösten schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle die wesentlichen Objekte der drei dogmatischen Theile, nämlich das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl nach seiner Möglichkeit, die Sünde und die den Erlöser als ihre Ursache voraussetzende Wirklichkeit des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls enthalten seien. — Daß sich nun weiter aus jedem dieser Theile nothwendig auch die von Schl. aufgeführten Unterabtheilungen ergeben, läßt sich leicht zeigen.

1) Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl als solches enthält zwei Seiten; die eine ist das sich abhängig fühlende Subjekt, die zweite der Gegenstand, wovon sich das Subjekt abhängig fühlt, Gott. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl selbst ist die Beziehung beider Seiten auf einander. Mithin werden die Gegenstände dieses Theiles nur folgende drei sein können: Gott, das menschliche Subjekt und die Beziehung zwischen beiden. Da diese Beziehung in dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle das Erste und Nächste ist, so wird der von ihr handelnde Theil auch der erste sein müssen. Die Aussagen über jeden dieser drei Theile dürfen nichts enthalten, wodurch das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, ihr gemeinsamer Grund, irgendwie verletzt oder gar aufgehoben werden könnte; aber sie müssen auch alles das enthalten, was in jedem Theile, als einem in dem Ganzen gegründeten, enthalten ist.

a) Die Beziehung des Subjekts auf Gott ist das Gefühl seines schlechthinigen Bedingtseins durch ihn, zugleich, da das Subjekt Repräsentant der ganzen Welt ist, das Gefühl der schlechthinigen Bedingtheit der Welt durch Gott. Die Bedingtheit durch Gott kann das Subjekt nur empfinden, wiefern es ein schon existirendes, nicht wiefern es ein erst anfangendes ist, und ebenso kann es die Bedingtheit der Welt nur insofern mitfühlen, als die Welt nicht die anfangende, sondern die bereits daseiende ist. Da nun die schlechthinige Bedingtheit der im Fortbestehen begriffenen Welt im Begriffe der göttlichen Erhaltung der Welt enthalten ist, so wird diese das wesentliche Objekt des auf die Beziehung zwischen Mensch und Gott gehenden ersten Theiles bilden müssen.

b) Gott ist im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle die bedingende Seite, d. h. er ist darin als Causalität gesetzt. Folglich werden sich alle Aussagen über Gott auf den Causalitätsbegriff als ihren gemeinschaftlichen Grund zurückführen lassen müssen. Die göttliche Causalität muß, wenn das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl nicht aufgehoben werden soll, wesentlich als eine einfache, gegensatz- und unterschiedslose gedacht werden. Bei ihrer inneren Unterschiedenheit würde sonst das Subjekt und in dem Subjekte auch die Welt das dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle entgegengesetzte Gefühl, das Gefühl der Gleichheit und Freiheit haben müssen. Der Gleichheit, weil Gott, wenn auch in anderer Form, denselben Inhalt in sich trüge, welcher in dem Subjekte und in der Welt gesetzt ist, der Freiheit, weil das Subjekt auf einen eine Vielheit von Seiten in sich tragenden Gott müßte einwirken können. Folglich werden auch alle Aussagen über Gott, die sogenannten Eigenschaftsbegriffe, um auf Gott wirklich angewendet werden zu können, aus ihrem Gegensatze und ihrer Unterschiedenheit heraus zur Einfachheit und Unterschiedslosigkeit vermittelt, in diese zurückgenommen werden müssen.

c) Die Wirklichkeit des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls im Subjekte setzt die Möglichkeit desselben voraus. Nur über diese Möglichkeit und ihren Uebergang in die Wirklichkeit wird der das Subjekt des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls zu seinem Gegenstande habende Theil zu handeln haben. Er wird näher, da diese Möglichkeit theils einen Kreis von Bedingungen, welche in dem Subjekt selbst gesetzt sind, theils einen Kreis von Bedingungen, welche dem Gebiete der Natur angehören, umfaßt, einerseits die

natürlichen und andererseits die geistigen Bedingungen zu entwickeln haben.

2) Das sündige Selbstbewußtsein ist die Negation des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls. Während in dem letzteren das Gottesbewußtsein die das sinnliche Selbstbewußtsein bestimmende und beherrschende Macht ist, drückt dagegen jenes das negative Fürsichsein des sinnlichen Selbstbewußtseins gegen das Gottesbewußtsein, die Herrschaft jenes über dieses aus. Im sündigen Selbstbewußtsein sind also ganz dieselben Momente gesetzt wie im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle, nur ist ihre Bedeutung und Stellung die grade umgekehrte und entgegengesetzte. Die analysirende dogmatische Betrachtung des sündigen Selbstbewußtseins wird daher auch, ganz analog der Betrachtung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls überhaupt, sich auf drei Punkte zu richten haben. Der erste ist die in dem sündigen Selbstbewußtsein gesetzte unmittelbare Beziehung zwischen dem Gottesbewußtsein und dem sinnlichen Selbstbewußtsein, der zweite das Gottesbewußtsein an und für sich, der dritte das sinnliche, die ganze Welt in sich repräsentirende Selbstbewußtsein an und für sich. Die unmittelbare Beziehung zwischen dem sinnlichen Selbstbewußtsein und dem Gottesbewußtsein ist der Zustand der Sünde. Die Sünde als wirklicher Zustand hat die Möglichkeit ihrer selbst oder sich selbst als innerliche Anlage, aus der sie entspringt, zu ihrer Voraussetzung. Mithin werden die Objekte des ersten Theiles der Betrachtung des sündigen Selbstbewußtseins nur diese zwei, nämlich die Sünde in ihrer unmittelbaren Wirklichkeit und in ihrer von ihrer Wirklichkeit vorausgesetzten innern Möglichkeit sein können. Der zweite, das Gottes-

bewußtsein zum Gegenstande habende Theil wird vor Allem den Widerspruch, welcher in der causalen Beziehung der Gottheit auf die sündige Zuständlichkeit des Subjekts liegt, zu beseitigen haben. Hat er denselben beseitigt, so wird er einerseits die sich zu bestimmten göttlichen Eigenschaftsbegriffen ausprägende innere Unterschiedenheit in der Beziehung Gottes auf die Welt herausstellen und andererseits den Uebergang oder richtiger Rückgang dieser Unterschiedenheit in die göttliche absolute Einfachheit aufzeigen müssen. Der dritte Theil endlich, dessen Gegenstand die Welt ist, wird darzuthun haben, daß nothwendig die Welt vom Standpunkte des sündigen Selbstbewußtseins aus betrachtet als eine andere erscheinen müsse als vom Standpunkte des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls überhaupt, daß jedoch dies Anderssein nicht objective in die Welt selbst, sondern nur subjective in die Art und Weise hineinfallen könne, wie das sündige Subjekt die Welt auffaßt und betrachtet.

3) Der Inhalt des dritten Theiles ist das erlöste und somit wirkliche schlechthinige Abhängigkeitsgefühl oder das fromme Selbstbewußtsein, wie es in seiner unmittelbaren Zuständlichkeit in den Erlöser reflektirt ist. Formell betrachtet sind die Unterabtheilungen dieses Theiles wieder ganz dieselben, wie in den beiden ersten Theilen. Die erste Unterabtheilung hat zu ihrem Gegenstande das erlöste Selbstbewußtsein in seiner unmittelbaren reinen Beziehung auf sich oder seiner unmittelbaren Zuständlichkeit. Da diese Zuständlichkeit eine durch den Erlöser vermittelte und bewirkte ist, so wird er, ehe er von der Zuständlichkeit selbst handelt, von der Ursache derselben d. h. von dem Erlöser handeln müssen. Die Betrachtung des Erlösers kann nur eine

zwiefache sein, einmal diejenige, welche ihn nach seiner den Zustand des Erlösten bewirkenden Thätigkeit und zweitens die, welche ihn nach seinem inneren Wesen und seiner Würde, worin jene erlösende Thätigkeit ihren Grund hat, auffaßt. Jene unmittelbare Zuständlichkeit aber hat an sich selbst zwei Seiten und Beziehungen, nach welchen beiden sie in Betracht zu ziehen ist. Die eine, negative Seite ist ihr Verhältniß zu der ihr vorausgehenden sündigen Zuständlichkeit, die zweite, positive Seite ihr durch den Erlöser vermitteltes und die ganze Wirklichkeit des unmittelbaren Selbstbewußtseins beanspruchendes immanentes Princip. Die Gegenstände der beiden andern Unterabtheilungen sind wieder die Welt an und für sich und Gott an und für sich, natürlich wie beide vom Standpunkte des erlösten Selbstbewußtseins erscheinen. Die Welt erscheint hier als die Vielheit der Erlösten oder Gläubigen d. h. als Kirche und Gott, wiefern er die primitive Causalität der Erlösung und ihres Organismus ist, als Liebe und Weisheit.

Wir haben diese kurze Reproduction der Dogmatik deshalb gegeben, um zu zeigen, theils daß sich der gesammte dogmatische Inhalt wirklich aus dem Principe, was wir als das Princip der Schleiermacherschen Dogmatik angegeben haben, begreifen lasse, theils daß Schleiermacher denselben daraus wirklich begriffen habe und also unsere obige Behauptung, daß das aufgestellte dogmatische Princip von Schleiermacher consequent durchgeführt sei, die richtige sei.

Aus dem, was wir über den materiellen Charakter des Schleiermacherschen Principes gesagt haben, geht hervor, daß es, betreffend sein Verhältniß zum Geiste, zu diesem theils eine innerliche, theils eine äußerliche und empirische Seite habe.

Das Princip ist das erlöste schlechthinige Abhängigkeitsgefühl. Die äußerliche und empirische Seite dieses Princips liegt in der Bestimmtheit des Erlöstseins, seine innerliche Beziehung hingegen darin, daß es schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl ist. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl als solches ist im Wesen des Geistes begründet; aber wiefern es erlöstes ist, setzt es außerhalb des menschlichen Geistes eine erlösende Causalität, den Erlöser voraus. Als erlöstes ist das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl das existirende und wirkliche, das herrschende; ohne die Erlösung an sich erfahren zu haben, ist es nur ein mögliches und unmächtiges. Die äußerliche und empirische Seite ist demnach die Wirklichkeit und die rein innerliche, in den menschlichen Geist reflektirte die Möglichkeit des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls. Die Wirklichkeit hat mithin nicht die Möglichkeit zu ihrem productiven Grunde; die Wirklichkeit hat vielmehr, da der Erlöser, ihre Causalität, nichts Anderes als die existirende Wirklichkeit des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls ist, sich selbst zu ihrem Grunde. Jedoch so sehr die Wirklichkeit in den Erlöser reflektirt und durch diesen causa sui ist, kann sie doch auch ohne das Vorhandensein ihrer Möglichkeit selbst nicht existiren. Denn die Wirklichkeit des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls in dem Erlöser kann sich nur dadurch in dem menschlichen Selbstbewußtsein hervorbringen, daß sie in diesem einen Anknüpfungspunkt, ein Zündstoff findet. Ja das Verhältniß der Möglichkeit zur Wirklichkeit ist, ungeachtet diese an jene von Außen herantritt, doch das allerinnigste. Sobald die Wirklichkeit des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls in das menschliche Selbstbewußtsein übergeht und hier mit der innerlich begründeten

Möglichkeit zusammentrifft, schließen sich beide so eng zusammen, daß nicht mehr unterschieden werden kann, ob die Wirklichkeit von Außen vermittelt oder aus der innern Möglichkeit als ihrem Grunde hervorgegangen ist. Der Uebergang der Wirklichkeit in das menschliche Selbstbewußtsein ist also zugleich der Herausgang der Möglichkeit aus sich und ihr Uebergang in die Wirklichkeit. — Wir können nicht unerwähnt lassen, daß das Schleiermachersche Princip durch dies innigste Zusammen sowohl der Unterschiedenheit seiner beiden Seiten als auch ihrer Einheit sich als die konkrete Mitte und höhere Wahrheit der Principien der Orthodoxie und des Rationalismus erweist. Die Orthodoxie weiß nur von einem Erlöser außer uns und der religiöse Inhalt kommt nach ihr nur von Außen in das menschliche Selbstbewußtsein hinein; der Rationalismus hingegen, wiefern er sich streng auf Kantischem Boden hält, kennt nur einen Erlöser in uns (die moralische Persönlichkeit im Menschen) und läßt auch allen religiösen Inhalt nur aus der Freiheit d. h. der Selbstbestimmung des menschlichen Selbstbewußtseins hervorgehen. Nach Schleiermacher vereinigt die christliche Religion hinsichtlich ihres Verhältnisses zum menschlichen Geiste beide Charaktere, sowohl den der Aeußerlichkeit als auch den der Innerlichkeit in sich.

2) Haben wir in dem ersten Theile unserer Kritik nur untersuchen wollen, ob Schl. sein Princip consequent durchgeführt und den gesammten dogmatischen Inhalt aus demselben wirklich begriffen habe, so hat der nun folgende zweite Theil die Aufgabe, den Werth dieses Princips zu untersuchen, also die Frage zu beantworten, ob dem Princípe schlechthin einseitigkeitslose Wahrheit zukomme. — In-

dem die durch den Erlöser bewirkte Wirklichkeit des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls zu ihrer nothwendigen Voraussetzung die Möglichkeit desselben hat, so müssen wir von der letzteren, also von dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle, wiefern es im Wesen des menschlichen Geistes begründet ist, unsern Ausgangspunkt nehmen. Die nächste Frage wird also sein: ist das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl als solches ein wahres?

Die Art und Weise, wie Schl. in seiner Dogmatik zum schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle kommt, ist, vom wissenschaftlichen Gesichtspunkte aus angesehen, eine höchst mangelhafte und unbefriedigende. Daß die Religion wesentlich nur im Gefühle ihren Sitz habe, ist, wie wir hierauf schon oben hingewiesen haben, weder aus dem Begriffe der Religion noch aus dem des Gefühls gezeigt worden. Schl. begnügt sich damit, aus rein empirischen Gründen zu zeigen, daß die Religion kein Wissen und kein Thun sei und bleibt den positiven Beweis, daß sie Gefühl sei und sein müsse, schuldig. Die Kritik würde nun in dieselbe Unwissenschaftlichkeit verfallen, wenn sie sich auf denselben äußerlichen Boden stellen wollte und also ihr einziges Geschäft sein ließe, zu untersuchen, ob diesen empirischen Gründen andere entgegengehalten werden könnten oder nicht.

Wir haben schon früher angegeben, daß Schl. den Beweis davon, daß die Religion Gefühl und zwar schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl sein müsse, in seiner Dialektik gegeben habe. Hier geht er von der durch metaphysische Vermittelungen gefundenen Idee der Gottheit aus und weist nach, daß es im Wesen dieser begründet liege, nicht der Inhalt des Wissens und Thuns, sondern ausschließlich der

des Gefühls sein zu können; und er weist weiter nach, daß das auf die Gottheit sich beziehende Gefühl nothwendig, im Unterschiede von jedem andern, auf andere Gegenstände gehenden Gefühle, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl sein müsse.

Diesen metaphysischen Boden muß die Kritik betreten, wenn sie wahrhafter Art sein will. Ehe sie ihn aber betritt, erweist sie sich das Recht, ihn zu betreten, dadurch, daß sie reconstruirend aus dem Begriffe des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls die metaphysischen Principien, auf welchen dies Gefühl beruht, ableitet. Besteht zwischen Dogmatik und Dialektik ein principieller Zusammenhang, so muß nicht nur vom dialektischen Boden der dogmatische, sondern auch umgekehrt vom dogmatischen der dialektische zu gewinnen sein.

Wir haben hier nicht mehr nöthig, das dogmatische Princip auf seine metaphysische Basis zurückzuführen. Diese Aufgabe haben wir zum Zwecke größeren Verständnisses sowohl des Princips, als auch des ganzen dogmatischen Verlaufs bereits unmittelbar nach der Entwicklung des dogmatischen Principes (S. 31—40.) gelöst. Wir dürfen daher hier nur die dort gewonnenen Resultate wieder aufnehmen.

Ein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl, zeigten wir dort, könne es nur von einem solchen Gegenstande geben, auf welchen keine Einwirkung möglich ist, weil jede Einwirkung, wodurch ein Anderes in Abhängigkeit gesetzt wird, das Bewußtsein und Gefühl der Freiheit vermittle. Nun ist eine Einwirkung auf jeden Gegenstand möglich, der ein bestimmter ist, gleichviel ob diese Bestimmtheit die Form äußerer Begrenztheit oder die innerer Bestimmtheit hat. Ein begrenzter Gegenstand hat andere Gegenstände außer sich, mit

denen er im Verhältnisse der Wechselwirkung steht. Ein innerlich bestimmter Gegenstand kann, aber braucht nicht nothwendig ein äußerlich begrenzter zu sein; er kann sogar der allgemeinste und alle übrigen Gegenstände befassende Gegenstand d. h. die Welt sein. Auch auf die Welt, selbst wenn ihre Einheit nicht als eine mechanische Zusammenfassung, sondern streng dynamisch und seelenhaft gedacht wird, wirkt das einzelne Subjekt so gewiß ein, als nothwendig die Aeußerung auf die Kraft und das Glied im Organismus auf die Seele einwirkt. Der Gegenstand des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls kann mithin weder ein innerweltliches Objekt, noch auch die Welt als Totalität genommen sein. Er muß daher dasjenige schlechthin allgemeine Sein sein, in welchem weder das einzelne Subjekt noch auch irgend ein anderes Bestimmte enthalten und als Moment gesetzt ist, also dasjenige Allgemeine, zu dessen Begriffe es gehört, alle Unterschiedenheit und Bestimmtheit völlig von sich auszuschließen. Das Verhältniß dieses allgemeinen Seins zur allgemeinen Welteinheit wird darin bestehen müssen, daß beide Allgemeinheiten wohl den gleichen d. h. den absoluten Umfang haben, daß aber die eine der Einschluß und die andere der Ausschluß aller Bestimmtheit ist.

Ehe wir nun daran gehen, die doppelte, äußerst wichtige Frage zu beantworten, einmal ob, wenn die Gottheit als dies unterschiedslose absolute Allgemeine angenommen wird, es wahr sei, daß nur das Gefühl die einzig adäquate Form dieses Allgemeinen sein könne und zweitens, ob diesem Allgemeinen die absolute Wahrheit zukomme, oder vielmehr, ob es mit dieser identisch sei, dürfen wir die Aufgabe nicht abweisen, nachzusehen, ob die Lehrbestimmungen, welche

Schleiermacher auf Grund des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls von der Gottheit und ihrem Verhältnisse zur Welt aufstellt, die nämlichen seien, welche sich consequent aus dem von uns dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle supponirten Gottesbegriffe ergeben. Diese Aufgabe ist vorzüglich in einer doppelten Rücksicht wichtig und nothwendig, theils nämlich deswegen, weil sie die beste Probe ist, ob unsere Deduktion der Gottesidee aus dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle die richtige sei, theils aber auch deswegen, weil sie erkennen läßt, ob alle Aussagen Schleiermachers über die Gottheit aus dem innersten Wesen des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls consequent folgen und damit verträglich sind. Die Lösung der Aufgabe wird in letzterer Beziehung einen nothwendigen Bestandtheil der Kritik bilden.

Wir beginnen mit der Schöpfungs- und Erhaltungslehre. Die Frage ist: ergiebt sich aus unserem dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle supponirten Gottesbegriffe für beide Lehren dasselbe Resultat, welches Schl. aus dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle gewonnen hat? In diesem letzteren, sahen wir, war keine Schöpfungs- sondern nur die Erhaltungslehre begründet; der Grund war, weil unser unmittelbares Selbstbewußtsein nichts über unseren eigenen Anfang enthalte und also noch weniger die Welt nach ihrem Anfange repräsentiren könne. Negativ folgte aus dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle für den Schöpfungsbegriff so viel, daß es keine Schöpfung der Welt in der Zeit, sondern nur eine Schöpfung von Ewigkeit geben könne und daß dieselbe als keine willkührliche, sondern ebensosehr als eine schlechthin nothwendige That Gottes gedacht werden müsse. Durch ein zeitliches Schaffen und ein willkürliches

Handeln würde Gott in die Kategorie des Endlichen und Relativen herabsinken und also ein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl von ihm unmöglich sein. Ganz dasselbe Resultat ergiebt sich nun auch aus unserem Gottesbegriffe. Dieser verbietet eine Schöpfung der Welt aus dem Grunde, weil durch sie in Gott die Differenz und der Gegensatz, also die Negation der dem Gottesbegriffe wesentlichen Qualität der Unterschiedslosigkeit, treten würde. Die Welt nämlich umfaßt die Totalität der differenten und im Gegensatze begriffenen Existenzen; wäre Gott ihr produktiver Grund, so müßte er, wenn auch nur in implicirter Gestalt, gleichfalls die Totalität der Differenzen und Gegensätze so gewiß einschließen, als stets das Begründete im Grunde vorgebildet sein muß. Aus dem Gottesbegriffe folgt einzig das Zugleichgesetztsein der Welt mit Gott und die Beziehung beider auf einander. Dies darum, weil Gott als das absolute Allgemeine nur in der (ein Anderes, wovon abstrahirt wird, voraussetzenden) Abstraction von dem Besondern und als das in sich Unterschiedslose nur in der Abstraction von dem Unterschiedenen existiren und gedacht werden kann, die Totalität des Besondern und Bestimmten aber eben die Welt ist. — In seiner Lehre von der Erhaltung bringt Schl. besonders auf den Satz, daß Gott sich nicht unmittelbar auf das Einzelne und Besondere in der Welt, sondern nur auf die Welt als ein Ganzes beziehe. Natürlich. Durch die Beziehung auf das Einzelne und Besondere würde sich Gott vereinzeln und besondern d. h. sich zum Gegentheile seiner selbst machen. Wie er das Allgemeine ist, so kann er sich auch nur auf das Allgemeine beziehen. Im Begriffe des Ganzen aber liegt wesentlich die Allgemeinheit ausge-

drückt. Wenn Schl. in seiner Erhaltungslehre dann weiter auch noch eine Beziehung Gottes auf das Einzelne und Besondere zugiebt, nämlich keine unmittelbare und direkte, aber wohl eine durch das Ganze d. h. durch die Allgemeinheit der Welt vermittelte und indirekte, so können wir hierin, da diese Beziehung nicht die Beziehung der Abstraktion, sondern eine causale Beziehung sein soll, nur eine Inconsequenz erkennen. Wir werden sogleich in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften, zu der wir jetzt übergehen, erkennen, daß die vermittelte causale Beziehung Gottes auf die Welt nicht minder als die direkte sowohl unsern supponirten Gottesbegriff als auch das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl zerstöre.

In seiner Lehre von den göttlichen Eigenschaften erweist Schl., daß die Annahme einer Vielheit unterschiedener Bestimmtheiten in Gott dem Begriffe des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls widerstreite. Dieselbe widerstreitet gleichfalls unserem, dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle supponirten Gottesbegriffe. Dieser drückt nur die Unterschiedslosigkeit des absolut allgemeinen Seins aus. Schl. läßt es sich daher angelegen sein, die Unterschiedenheit und Bestimmtheit der göttlichen Eigenschaften in eine solche Einheit dialektisch aufzulösen, worin jede Eigenschaft ihren bestimmten Charakter gegen die andern verloren hat, mit diesen total ausgeglichen ist. Wenn nun aber Schl. als die alle Eigenschaften befassende Einheit die göttliche Causalität bestimmt, in der Meinung, daß nur diese, diese aber auch ganz wesentlich im Begriffe des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls enthalten sei, so müssen wir hiergegen vom Standpunkte des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls protestiren. Wir sind der Ansicht, daß das schlechthinige Ab-

hängigkeitsgefühl vernichtet werde, sobald die Gottheit als die Causalität des Weltlichen und Endlichen bestimmt wird. Die Wahrheit unserer Ansicht folgt aus der genauen Einsicht in das Wesen der Causalität und des Verhältnisses, in welchem diese zu der ihr nothwendigen Wirkung steht. Causalität und Wirkung sind nicht durch ihren Inhalt, sondern nur durch ihre Form von einander unterschieden. Sie können durch ihren Inhalt deshalb nicht unterschieden sein, weil die Wirkung aus der Causalität hervorgeht, also in dieser, um daraus hervorgehen zu können, muß enthalten gewesen sein. Der Formunterschied zwischen beiden besteht aber darin, daß der identische Inhalt als Causalität die Form der Innerlichkeit und Einheit, als Wirkung dagegen die der Aeußerlichkeit und unterschiedenen Mannigfaltigkeit hat. Der Grund nun, weshalb von Gott, wenn dieser Causalität ist, kein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl möglich ist, besteht darin, daß nimmermehr die Wirkung, und als Wirkung würde doch die Welt Gott als der Causalität gegenüber erscheinen müssen, schlechthin abhängig sein kann von ihrer Ursache. Sie kann von dieser aus einem doppelten Grunde nicht schlechthin abhängig sein. Einmal weil sie mit derselben den identischen Inhalt hat. Gleichheit und schlechthinige Abhängigkeit schließen, wie Schl. selbst recht gut weiß, einander aus. Zweitens weil die Wirkung einen Einfluß oder eine Rückwirkung auf die Ursache ausübt. Es ist nämlich einseitig zu behaupten, daß nur die Ursache die Wirkung mache; es muß ebenso wahr auch das Umgekehrte behauptet werden, daß die Wirkung die Ursache zur Ursache mache. Denn ohne Wirkung würde etwas nicht Ursache sein und genannt werden können. Hat nun aber die

Wirkung einen Einfluß auf die Ursache, so besteht zwischen Ursache und Wirkung eine Wechselwirkung. Wechselwirkung und schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl sind aber wieder, wie gleichfalls Schl. sehr gut weiß, ausschließende Begriffe. Mit der Wechselwirkung ist wohl ein einfaches Abhängigkeitsgefühl verträglich, aber kein schlechthiniges. Der Mensch müßte, stände er im Verhältnisse der Wechselwirkung zu Gott, vermöge seines thätigen Einflusses auf Gott auch ein Freiheitsgefühl, das Gegentheil des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, haben können. — Die Unangemessenheit, welche in der Einführung des Causalitätsbegriffs liegt, hebt nun Schl. einigermaßen dadurch wieder auf, daß er aus der göttlichen Causalität jede Unterschiedenheit (der Eigenschaften) herausgeworfen wissen will. Hiermit ist jedoch, wenn auch jetzt das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl aufrecht erhalten ist, wesentlich die Causalität vernichtet. Denn eine bestimmungs- und unterschiedslose Causalität vermag aus sich nichts hervorzubringen und eine Causalität, die aus sich nichts hervorbringen kann, mithin auch ohne Wirkung bleibt, ist gar keine Causalität. — Die Unangemessenheit der Causalitätsbeziehung, als des Verhältnisses, in welchem die Gottheit zur Welt steht, hat Schl. selbst sehr wohl eingesehen. Es ist ganz unbegreiflich, wie er dies Verhältniß in seine Dogmatik einführen kann, da er es doch in seiner Dialektik so bestimmt zurückweist. Auf den ersten Anblick kann es allerdings den Anschein haben, als ob der Begriff der göttlichen Causalität durch das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl gerechtfertigt, ja sogar durch dasselbe gefordert werde. Gott scheint darin die absolut bedingende und der Mensch, die Welt die bedingte Seite zu bil-

den. Jedoch hat das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl nicht darin seinen Grund, daß Gott die causa efficiens der Welt ist, sondern vielmehr darin, daß der Mensch und in ihm die Welt unfähig ist, auf Gott einzuwirken. Die absolute Unmöglichkeit auf einen Gegenstand, zu dem ich eine wesentliche Beziehung habe, einzuwirken, ist die totale Vernichtung meines nur auf Selbstthätigkeit gestützten Freiheitsgefühls, mithin die Nothwendigkeit meines schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls. — Vielleicht ist Schl. zur Anwendung des Causalitätsbegriffs auf die Gottheit durch Spinoza veranlaßt worden und vielleicht hat er diesen Begriff in demselben uneigentlichen Sinne genommen, in welchem er von diesem genommen ist. „Der Begriff der causa, bemerkt Erdmann sehr richtig, erleidet bei Spinoza eine wesentliche Modification. Man kann dies Wort nicht, wenigstens oft nicht, mit Ursache übersetzen. Wenn in der Proposition, aus welcher Spinoza folgert, daß Gott causa efficiens, causa prima omnium rerum sei, von eigentlicher Causalität nicht die Rede ist, sondern nur von einem solchen Folgen aus dem göttlichen Wesen, wie es uns dort entgegentrete, wo man aus einer Definition Eigenschaften folgert, so liegt auf der Hand, daß causa bei Spinoza nur Grund bedeutet, ja hier, wie oft, nur die logische Voraussetzung. Alles, dessen Begriff nothwendig ist, um einen andern Begriff zu fassen, ist causa dieses andern. Daher ist Gott Ursache der Dinge, weil sie nur per Deum concipiuntur."*) Daß die Welt schlechterdings nicht ohne Gott gedacht werden könne, weist Schl. sehr bestimmt und genau in seiner Dia-

*) Erdmann, Vermischte Aufsätze S. 128.

lektik nach. Hier zeigt er, daß Wissen und Wollen nur deshalb Synthesen von Geist und Natur zu sein vermöchten, weil Geist und Natur an und für sich unterschiedslos geeint seien. Sie sind so geeint in der transscendentalen Idee der Gottheit. *) — Nunmehr muß auch völlig klar sein, weshalb wir vorher in der Schleiermacherschen Erhaltungslehre sowohl mit dem Begriffe des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls als auch mit dem aus diesem gewonnenen Gottesbegriffe nicht nur die unmittelbare, sondern auch die durch das Ganze (die Einheit) der Welt vermittelte causale Beziehung Gottes auf die einzelnen Existenzen in der Welt unverträglich fanden. Nämlich auch von der Welt als einem Ganzen kann Gott nicht die causa efficiens sein. Denn auch so müßte er die Causalität (der Totalität) der Unterschiede und Bestimmtheiten sein, da das Ganze wesentlich ein in sich unterschiedenes Allgemeine, also die Einheit des Allgemeinen und des unterschiedenen Besondern ist. — Wir können nicht unterlassen, an dieser Stelle kurz des Grundirrthums der geistreichen Kritik, welche Braniß über Schleiermachers Glaubenslehre gegeben, zu gedenken. Der Grundirrthum besteht darin, daß er dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle das Causalitätsverhältniß zwischen Gott und Welt untergelegt, Gott fortwährend als causa efficiens der Welt genommen hat. Als Ursache würde Gott auch wohl die Bedeutung der Einheit und Allgemeinheit der Welt gegenüber, als der discreten und in sich besonderten Wirkung, haben, aber er würde als ursächliche Einheit nothwen-

*) Vergl. meine Vorlesungen über Schleiermachers Dialektik S. 150—155.

dig unterschiedene, nicht die indifferente Einheit sein, die er bei Schl. ganz wesentlich ist und sein muß.

Daß der Gottesbegriff, welchen wir dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle supponirt haben, der einzig richtige sei, wird sich nun weiter auch aus der Betrachtung des Begriffs der Sünde und der Person des Erlösers ergeben. — Die Sünde ist bei Schl. das Fürsichsein des sinnlichen Selbstbewußtseins gegen die bestimmende Kräftigkeit des Gottesbewußtseins. Diese Definition ist zu unterscheiden von der folgenden: die Sünde ist das negative Fürsichsein des menschlichen Denkens und Wollens gegen das Denken und Wollen Gottes. In dieser letzteren Weise hat sich Schl. über die Sünde nirgends ausgesprochen; er konnte sich so auch nicht aussprechen, wenn er den Standpunkt seiner Gottesidee aufrecht erhalten wollte. Die letzte Definition setzt nämlich voraus, daß sich der Mensch mit göttlichen Gedanken und Willensbestimmungen (Zwecken) erfüllen könne und solle. Das kann der Mensch nach Schleiermacher nie. Es giebt nach ihm schlechterdings kein Denken und kein Wollen der Gottheit, sondern nur ein Gefühl von ihr. Es giebt deswegen kein Denken und Wollen der Gottheit, weil alles Denken ein bestimmtes Objekt und alles Wollen einen bestimmten Zweck verlangt, Gott aber nach seinem Wesen das Gegentheil aller und jeder Bestimmtheit, das unterschiedslose Allgemeine ist; des letztern kann man nur im Gefühle, welches auf kein bestimmtes Objekt gerichtet ist, inne werden. Giebt es nun aber kein Denken und Wollen der Gottheit, so begeht auch der Mensch, indem er beides unterläßt und statt der Gottheit in seinem Denken und Wollen ein anderes Objekt ergreift, so wenig ein

Unrecht, daß er sich vielmehr völlig auf dem Boden der Wahrheit befindet. Alles Denken und Wollen fällt nach Schl. in das sinnliche Selbstbewußtsein hinein; dies ist die concrete Einheit des Denkens und Wollens, ihre alleinige Einheit. Allerdings kann von einem unwahren Denken und Wollen gesprochen werden; aber Denken und Wollen sind nie dadurch unwahr, daß sie sich auf dem Boden des sinnlichen Selbstbewußtseins halten, sondern nur dadurch, daß sie sich auf diesem Boden mit unwahren Objecten erfüllt haben. Das Denken ist das wahre, wenn es das äußere, durch die Sinne ihm zugeführte Sein so abbildet, wie dies wirklich ist. Und das Wollen ist das wahre oder ist sittliches Wollen dann, wenn es in Form bestimmter Zweckbegriffe das innere Sein des Menschen d. h. das Gattungs- oder das allgemeine und substantielle Sein des Menschen zu seiner Erfüllung hat. Wenn also Schl. die Sünde als das Fürsichsein des sinnlichen d. h. des sowohl alles Denken, als auch alles Wollen umfassenden Selbstbewußtseins im Gegensatze gegen das Gottesbewußtsein definirt, so muß einleuchten, daß nach ihm der auf dem Boden der Wahrheit und Sittlichkeit Befindliche nicht minder Sünder sein kann, als derjenige, welcher auf dem entgegengesetzten Boden steht. Er ist nämlich dann Sünder, wenn er sich in seinem wahren Denken und sittlichen Wollen eine negative Selbständigkeit gegen das Gottesbewußtsein gegeben hat. Man sieht, wie die Sünde allein in der unrichtigen Stellung des sinnlichen Selbstbewußtseins zum Gottesbewußtsein besteht. Die Stellung des sinnlichen Selbstbewußtseins gegen das Gottesbewußtsein ist die rechte, wenn jenes, in die Form der Unmittelbarkeit oder des Gefühls übergegangen, sich dem

Gottesbewußtsein absolut unterordnet, dagegen die unwahre, wenn es sich diesem gegenüber als selbständigen Faktor geltend macht. Der Mensch soll der Sonne des Gottesbewußtseins nicht den Rücken zukehren, sondern sich von ihr in der Wirklichkeit seines denkenden und wollenden Selbstbewußtseins umscheinen und umleuchten lassen. — Die Hingabe des sinnlichen Selbstbewußtseins an das Gottesbewußtsein beruht auf einem Willensact; die Unterlassung dieses Willensactes ist Sünde. Diesen Willensact und nur ihn meint Schl., so oft er die Sünde in den Willen verlegt; keineswegs hat die Sünde im Willen ihre Genesis und Wirklichkeit im Sinne jener obigen, der Schleiermacherschen entgegengesetzten Definition. Aus dieser Auseinandersetzung folgt aufs Klarste, daß die Sünde nach Schl. nicht sowohl ein vitium materiale als vielmehr nur formale ist. Nicht das sinnliche Selbstbewußtsein als sinnliches, sondern die That der Nichtsumtion des sinnlichen Selbstbewußtseins unter das Gottesbewußtsein ist Sünde. — Diese Schleiermachersche Begriffsbestimmung der Sünde steht nun im innigsten Zusammenhange mit seiner Gottesidee. Hätte Schl. die Gottheit als Causalität und die Welt als Wirkung gefaßt, so müßte die Definition anders lauten. Wie die Ursache nach ihrem Inhalte in die Wirkung übergeht, so müßte auch die Gottheit in das menschliche Selbstbewußtsein inhaltsvoll eingehen, müßte es mithin in diesem ein bestimmtes göttliches Denken und Wollen geben können. Die Sünde würde daher nun darin bestehen, daß sich der Mensch in seinem Willen mit einem dem göttlichen Inhalte entgegengesetzten Inhalte erfüllte. Die Sünde wäre also kein vitium formale, sondern materiale.

Auch aus der Wesensbestimmung der Person des Erlösers sollte die Richtigkeit unserer, aus dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle abgeleiteten Gottesidee folgen. Wir haben hier die Seite des Göttlichen in dem Erlöser nach ihrem Verhältnisse zur menschlichen Seite näher ins Auge zu fassen. Dem Wesen des Göttlichen widerstreitet jede Verzeitlichung und Besonderung; es ist im strengsten Sinne das Ewige und unbesonderte Sichselbstgleiche. So faßt es Schl. auch im Erlöser auf. Hierin liegt aber, daß das Göttliche nicht den Inhalt des Denkens und Wollens im Erlöser gebildet haben könne. Um dieser Inhalt zu sein, hätte es sich verzeitlichen und besondern müssen. Denn stets bedürfen Denken und Wollen eines bestimmten Inhaltes. Der specifische Unterschied Christi von den übrigen Individuen liegt daher auch nicht darin, daß seine Gedanken und Willensentschlüsse specifisch von denen der Andern unterschieden waren, sondern einzig darin, daß Christus in jedem Momente seines Lebens die Totalität seiner Gedanken und Willensentschlüsse, kurz sein sinnliches Selbstbewußtsein unter das Gottesbewußtsein subsumirte. Christus war die Wirklichkeit des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, was die Andern nicht waren und nicht sind. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl drückt aber nichts Anderes aus als die absolute Unterordnung des sinnlichen Selbstbewußtseins unter das Gottesbewußtsein. — Es kann wohl der specifische Unterschied Christi von den übrigen Menschen auch in den Willen verlegt werden, dann aber ist unter diesem Willen der stetige Willensact zu verstehen, mittelst dessen die Unterordnung des sinnlichen Selbstbewußtseins unter das Gottesbewußtsein vollzogen wird. In keinem andern Sinne.

— Bestände nun zwischen Gott und Mensch ein Causalitätsverhältniß, so hätte das Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen im Erlöser anders bestimmt werden müssen. Es hätte auch im Erlöser das Göttliche die Causalität und das Menschliche die Wirkung sein müssen. Und wäre das Göttliche die Causalität, so müßte es sich auch verzeitlichen und besondern. Denn nur durch Verzeitlichung und Besonderung wird die Causalität zur Wirkung. — Daß Schl. mitunter zu der Auffassung eines Causalitätsverhältnisses zwischen dem Göttlichen und Menschlichen im Erlöser Veranlassung giebt, soll und kann nicht geleugnet werden. Namentlich giebt hierzu seine Bestimmung Veranlassung, daß das Göttliche im Erlöser nur als Thätigkeit zu denken sei und das Menschliche sich zum Göttlichen wie der darstellende Organismus zur Seele verhalte. Als Thätigkeit aber und als Seele hätte das Göttliche eigentlich nicht bezeichnet werden sollen. Denn beide sind wesentlich ein Sichinsichunterscheiden und ohne innern Unterschied ganz undenkbar. Eine Thätigkeit, die sich nicht in sich unterscheidet und folglich auch nicht auf und in Anderes übergeht, kann nicht Ursache genannt werden. — Auch die Art, wie Schl. die Person des Erlösers *entstehen* läßt, rechtfertigt unsere aus dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle gewonnene Gottesidee. Der Erlöser soll nicht aus der sündigen Menschheit, auch nicht aus der Produktivität der menschlichen Gattung oder aus der allgemeinen menschlichen Vernunft entstanden sein; sondern es soll sein Ursprung ein übernatürlicher sein, auf einem schöpferischen Acte Gottes beruhen. Wird aber so nicht die Gottheit in der Person des Erlösers in einen Punkt des Raumes und der Zeit einge-

hen, sich nicht nothwendig besondern müssen? Schl. sucht die Verräumlichung und Verzeitlichung dadurch von der Gottheit abzulenken, daß er den Schöpfungsact des Erlösers auf einem unzeitlichen, ewigen göttlichen Entschlusse beruhen läßt, dessen vorbereitende Ausführung der ganze Weltproceß bis Christus und dessen wirkliche Ausführung Christus, der Erlöser sei. Die Form der Zeitlichkeit des Göttlichen im Erlöser fällt mithin in uns, die wir zwischen Entschluß und Ausführung zu trennen pflegen, nicht in Gott selbst, in welchem Denken, Wollen und Thun identisch sind. Wie mit dieser ewigen Schöpfung des Erlösers seine behauptete übernatürliche Herkunft bestehen könne, ist von Schl. nicht auseinander gesetzt worden und auch schwer begreiflich. Wenigstens scheinen diejenigen nicht aller Gründe zu entbehren, welche dem Schleiermacherschen Erlöser den übernatürlichen Charakter absprechen.

Eine Instanz gegen unsere aus dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle entwickelte Gottesidee könnte der Schleiermachersche Begriff des h. Geistes, der das Princip der Kirche ist, bilden. Schleiermacher versteht unter dem h. Geist den in die Gläubigen übergegangenen Geist des Erlösers, also den letzteren, wie derselbe nicht mehr zur Form seiner Existenz die Einzelnheit, sondern die Allgemeinheit hat. Consequent hätte nun auch im Wesen des h. Geistes die Seite des Göttlichen, wenn anders ihre Wesensbestimmtheit aufrecht erhalten werden sollte, als das Allgemeine bestimmt werden müssen, welches aus seiner einfachen Sichselbstgleichheit nicht heraustritt d. h. sich nicht verzeitlicht und besondert. Aus dieser unbesonderten Sichselbstgleichheit läßt jedoch Schl. dieselbe heraustreten, wenn er das Verhältniß

des h. Geistes zur Menschheit als ganz dasselbe mit demjenigen setzt, welches zwischen der Volksthümlichkeit und den einzelnen das Volk bildenden Individuen Statt findet. Denn die Volksthümlichkeit können wir uns nicht anders als das sich durch alle Individuen eines und desselben Volkes hindurchziehende Allgemeine denken, welches die Fülle seiner Innerlichkeit an die verschiedenen Individuen verschieden vertheilt, dieselbe in diesen in unterschiedener Qualität und Gestalt zur Wirklichkeit bringt. Auch dieser Vergleich kann, gerade wie die vorher gerügte Bestimmung, daß die Seite des Göttlichen im Erlöser die Seele, und die Seite des Menschlichen den aufnehmenden und darstellenden Organismus bilde, wieder leicht, wenn man sich nicht streng an das Princip hält, die Meinung begünstigen, daß nach Schl. Gott und Welt im Causalitätsverhältnisse zu einander ständen.

Nach dieser Comparative zwischen unserer Gottesidee und den von Schl. auf Grund des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls über die Gottheit gegebenen Bestimmungen vollziehen wir nun die bereits oben angekündigten Aufgaben und beantworten zuerst die Frage, ob, wenn die Gottheit das unterschiedslose allgemeine Sein ist, die Form des Gefühls die einzig adäquate und wahre sei.

Gott und Welt sind auf Schleiermacherschem Standpunkte einander entgegengesetzt. Gott ist das u n t e r s c h i e d s l o s e, die Welt das in sich u n t e r s c h i e d e n e allgemeine Sein. Der einzige zwischen ihnen Statt findende Coincidenzpunkt ist mithin die Allgemeinheit. Der Umfang der weltlichen Allgemeinheit ist nicht geringer, aber auch nicht größer als der der göttlichen Allgemeinheit. Aus diesem einfachen Begriffe Gottes und der Welt folgt, daß die Welt,

damit sie mit Gott in Einheit sei, sich in das Element der Allgemeinheit zu erheben und aus ihrer concreten Unterschiedenheit heraus in die Unterschiedslosigkeit überzugehen habe. Sehen wir, ob das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl diese Erhebung und diesen Uebergang wirklich enthält. Die entgegengesetzten Faktoren Gott und Welt kommen im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle als Gottesbewußtsein und sinnliches Selbstbewußtsein vor. Jenes drückt eine vollkommene Einfachheit und Sichselbstgleichheit, dieses eine Mannigfaltigkeit und Veränderlichkeit aus. Durch sich selbst kann keine Seite mit der andern in Gemeinschaft treten; denn keine Seite vermag von sich selbst abzulassen. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl enthält noch außer ihnen eine sie beide verbindende Mitte, das Gefühl. Es entsteht die Frage: ist das Gefühl im Stande, das sinnliche Selbstbewußtsein zur Gottheit emporzuheben und mit ihr zu vereinigen? Vermöchte es dies, so müßte es das sinnliche Selbstbewußtsein einmal aus seiner Bestimmtheit und Besonderheit heraus in die Allgemeinheit und zweitens aus seiner innern Unterschiedenheit in die Unterschiedslosigkeit oder Unmittelbarkeit erheben und umwandeln. Nur das letztere vermag das Gefühl, nicht ebenso auch das erstere. Es vermag jenes, weil in seinem Begriffe die Unterschiedslosigkeit liegt, und dieses nicht, weil in seinem Begriffe die Einzelheit liegt. Die Unterschiedslosigkeit liegt im Gefühle, insofern in ihm jede Unterscheidung zwischen dem gefühlten Inhalte und dem fühlenden Subjekte, hiermit auch jede Unterscheidung des gefühlten Inhaltes von anderem Inhalte aufgehoben ist. Eine solche Unterscheidung gehört nur der vergegenständlichenden Form, wie Denken und Wollen

sind, an; das Gefühl ist die Negation aller innern Vergegenständlichung. Daß das Gefühl keine Allgemeinheit, sondern nur Einzelheit ausdrücke, ist unmittelbar schon in dem Begriffe seiner Unterschiedslosigkeit mit enthalten. Indem nämlich der Geist als fühlender sich von seinem gefühlten Inhalte nicht zu unterscheiden vermag, kann er sich über denselben auch nicht erheben; inwiefern er aber dies letztere nicht vermag, kann er auch nicht der in sich allgemeine sein. Der Standpunkt der innern geistigen Allgemeinheit hat die Erhebung aus der Einzelheit zu ihm zur nothwendigen Voraussetzung. Da nun der Begriff des Absoluten außer dem Momente der Unterschiedslosigkeit auch das Moment der schlechthinigen Allgemeinheit enthält, so kann das Gefühl, welchem dies letztere Moment völlig fremd ist, nicht die absolut adäquate und wahre aufnehmende Form des Absoluten sein. Wir halten uns daher zu der Behauptung berechtigt, daß das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl ein sich in sich selbst widersprechender Begriff sei. Sinnliches Selbstbewußtsein und Gottesbewußtsein gelangen durch das Gefühl zu keiner wahren Beziehung und Einheit. In demselben Momente, wo das Gefühl das sinnliche Selbstbewußtsein aus seiner innern Unterschiedenheit heraus in Unterschiedslosigkeit und Unmittelbarkeit umwandelt, zieht es zugleich das die schlechthinige Allgemeinheit ausdrückende Gottesbewußtsein zu sich in die Form der Nichtallgemeinheit herab. Indem die Gottheit, auf welche sich das Gefühl bezieht, die nicht allgemeine ist, ist sie damit auch gar nicht mehr Gottheit; denn nur durch die Allgemeinheit ist die Gottheit Gottheit.

Daß das Gefühl nicht die absolute Form sein könne, wenn das Absolute nach seinem Wesen und Begriffe das

unterschiedslose allgemeine Sein ist, hat Niemand so gut eingesehen als Fichte in seiner Anweisung zum seligen Leben. Fichte und Schleiermacher haben die gleiche Idee der Gottheit; die Gottheit ist bei beiden das unterschiedslose allgemeine Sein; aber die subjektive, die Gottheit aufnehmende Form ist bei ihnen eine völlig verschiedene; sie ist statt des Gefühls bei Fichte das reine Denken. Das reine Denken deswegen, weil es ebenso wie das Absolute die vollkommne Allgemeinheit ausdrückt. Dem Denken nämlich ist die Abstraktion vom Sinnlichen wesentlich; nur aber durch Abstraktion von der sinnlichen Mannigfaltigkeit kann das Element der Allgemeinheit gewonnen werden. Vergleichen wir indessen den Begriff des reinen Denkens mit der Idee des Absoluten näher, so stoßen wir in dem reinen Denken ebenso wie im Gefühle auf eine Seite, nach welcher es dem Absoluten nicht entspricht. Diese Seite hat Schl. richtig erkannt und darum verwirft er es als Form des Absoluten. So richtig es ist, daß sich das Denken auf dem Boden der Allgemeinheit hält, ebenso gewiß und wahr ist es, daß es sein Leben nur in der innern Unterscheidung von Subjekt und Objekt hat. Indem ich ein Objekt denke, vergegenständliche ich mir dasselbe, d. h. unterscheide ich es als die Seite des Gedachten von mir dem denkenden Subjekte. In diese, dem Denken wesentliche Unterscheidung muß auch das Absolute, inwiefern es gedacht wird, eingehen. Aber indem es in dieselbe eingeht, wird es zu einer Seite einer andern Seite, nämlich dem denkenden Subjekte, gegenüber gemacht. Es wird mithin in die Form der Grenze gesetzt oder es wird relativirt. Begrenzung und Relativität sind aber Begriffe, die mit der schlechthinigen Allgemeinheit

des Absoluten unverträglich sind. Also auch das Denken ist, um dem Absoluten ganz adäquat zu sein, in seiner Allgemeinheit immer noch nicht allgemein genug. Fichte hat diese inadäquate Seite des Denkens sehr wohl erkannt. Er nennt das Denken die Offenbarung, das Dasein des Absoluten und weiß noch einen Unterschied zwischen dem Sein und dem Dasein des Absoluten zu machen. Das Dasein ist ihm nur ein bloßes Bild von dem absolut in sich selber seienden Sein. „An und für sich bildlos tritt das Absolute als Bild, Abschilderung oder Begriff in das Bewußtsein." *) Indem das Bild die Sache, die es abbildet, stets umgrenzt, ist das Verhältniß des Daseins des Absoluten zu seinem Sein das der Umgrenzung oder Bestimmtheit zu seiner schlechthinigen Allgemeinheit.

Das Resultat ist mithin: Ist das Absolute nach seinem Wesen und Begriffe das unterschiedslose allgemeine Sein, so sind für die Aufnahme des Absoluten Gefühl und Denken gleich einseitige Formen; jenes ist einseitig, weil es nur die eine Seite des Absoluten, nämlich die Unterschiedslosigkeit und nicht auch die Allgemeinheit, dieses dagegen einseitig, weil es nur die andere Seite des Absoluten, nämlich die Allgemeinheit und nicht auch seine Unterschiedslosigkeit oder weil es die Allgemeinheit nur als begrenzte und bestimmte Allgemeinheit ausdrückt.

Wir gehen nun an die Vollziehung der zweiten, oben angekündigten Aufgabe, an die Beantwortung der Frage, ob die dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle zum Grunde liegende Gottesidee die an und für sich wahre, ob sie mit

*) Cf. Anweisung zum seligen Leben p. 442 und 444 des 5. Bandes der sämmtlichen von J. H. Fichte herausgegebenen Werke.

der absoluten Wahrheit identisch sei. Die Beantwortung dieser Frage bildet offenbar den wichtigsten Theil der Kritik, da es ganz unbezweifelbar ist, daß Schleiermacher, wie seine Dialektik thatsächlich zeigt, nur von seiner Gottesidee aus zum Princip seiner Dogmatik, dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle, gekommen ist.

Wie Schl. die Gottes- und die Welt-Idee aufgefaßt hat, stehen beide im dualistischen Verhältnisse zu einander. Die Qualität der Gottheit ist das Nichtsein des Weltlichen und die Qualität der Welt das Nichtsein des Göttlichen. Die Welt in der unendlichen Mannigfaltigkeit ihrer konkreten Unterschiede und Bestimmtheiten hat nicht ihr Princip in der Gottheit; ist überhaupt in derselben nicht im Geringsten anerkannt. Man kann die Gottheit kaum dem Sonnenlichte vergleichen; denn dies scheint nicht nur von seinem selbständigen Punkte aus in die Welt hinein, sondern durchdringt auch die weltlichen Gegenstände und bildet in der Vereinigung mit ihnen den mannigfaltigen, schönen Farbenglanz. Die Farben sind Bestimmtheiten, in welchen das Licht und die dunkle Beschaffenheit der Welt sich zur unmittelbarsten, aufs Vollkommenste ausgesöhnten Einheit zusammengeschlossen haben. Die Gottheit dagegen geht zu einer solchen Fülle von Unterschieden und Bestimmtheiten mit der Welt nicht zusammen. In ihrer Berührung der Welt stößt sie die Welt zugleich von sich, und diese wird durch die Beziehung auf die Gottheit nicht konkret d. i. inhaltsvoll göttlich, sondern bleibt in ihrer Konkretion pure, nackte Welt. Daß dem so sei, zeigt aufs Klarste das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl. In diesem hat das sinnliche Selbstbewußtsein nicht sein Princip im Gottesbewußtsein, sondern es bildet vielmehr in der

Fülle seiner Unterschiede und Bestimmtheiten nur den reinen Gegensatze zu demselben. Das Gefühl, welches die Mitte zwischen beiden Seiten ist, weiß wohl die Differenzen des sinnlichen Selbstbewußtseins zu indifferenziiren, aber nicht ebenso ihnen einen göttlichen Ursprung zu geben. Die Indifferenziirung selbst ist der einzige göttliche Charakter, den es ihnen aufzudrücken vermag; und auch dieser ist kein ungemischter und reiner, da die in das Gefühl eingegangene Gottheit nicht mehr die reine und unverfälschte ist. Im Gefühle ist die Gottheit schon die versubjectivirte und versinnlichte Gottheit.

Der Standpunkt dieses Außereinanders von Gottheit und Welt, sinnlichem Selbstbewußtsein und Gottesbewußtsein muß nun, metaphysisch angesehen, für einen mangelhaften und unwahren Standpunkt erklärt werden. Der Mangel und die Unwahrheit trifft nicht nur die alles concreten innern Zusammenhangs mit der Gottheit entbehrende Weltidee, sondern ebenso die in abstoßender Erhabenheit die Welt unter sich lassende Gottesidee. Die Gottheit, die ein selbständiges Andere unter und außer sich hat, ist wesentlich durch dies Andere begrenzt und deshalb endlich; eine begrenzte und endliche Gottheit aber ist ein innerer Widerspruch, ist eine Gottheit, die ihr eigenes Nichtsein an sich selbst hat. Daß die Gottheit kein selbständiges Andere, kein in sich selbst ruhendes Weltsein außer sich dulden könne, wenn sie dadurch nicht in die Endlichkeit herabsinken soll, hat ganz richtig Fichte in seiner Anweisung zum seligen Leben erkannt. Wir haben vorher angegeben, daß die Fichtesche Gottesidee mit der Schleiermacherschen völlig identisch

sei. Man sollte erwarten, daß auch die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Welt und Gottheit dieselbe sein müßte. Jedoch ist dem nicht so. Indem Fichte das unterschiedslose allgemeine Sein zur Gottheit erhebt, thut er es in dem Sinne, daß nur dieses Sein das wirkliche und wahrhaftige ist. Alles Sein, was diesen Begriff nicht ausdrückt, ist ein unwirkliches und unwahres Sein, ein bloßer Schein; es gehört der bloßen Meinung an. Außer der Gottheit existirt nur ein einziges Sein, dem wahre Realität zukommt und dies ist das denkende Selbstbewußtsein. Als denkendes hat das Selbstbewußtsein von der Welt abstrahirt und sich zu dem schlechthin allgemeinen Sein, dem Sein der Gottheit erhoben. Ja auch das denkende Selbstbewußtsein ist nicht total ein Reelles und Wahrhaftiges. Es ist dies nur insoweit, als es das Sein des Absoluten ist; soweit es das Absolute nicht adäquat ausdrückt, gehört es selbst der Unwirklichkeit und dem Scheine an. Im Grunde also existirt doch wieder nichts außer dem Absoluten, sondern das Absolute ist die einzige Existenz. Fichte bezeichnet, wie bereits früher erwähnt, das denkende Selbstbewußtsein als das Dasein des Absoluten und das Dasein verhält sich nach ihm zum Sein des Absoluten grade so, wie sich das Bild zur Sache verhält. Dies heißt: das denkende Selbstbewußtsein unterscheidet sich ungeachtet seiner Allgemeinheit doch durch seine ihm zugleich anhaftende Schranke und Bestimmtheit vom Absoluten. Die Schranke und Bestimmtheit aber liegt näher darin, daß es sich vergegenständlichende d. h. sich in Subjekt und Objekt unterscheidende Form ist. Indem daher das Absolute in das denkende Selbstbewußtsein eingeht, wird es zu einem Objekte einem Subjekt gegenüber,

also zu einem Begrenzten gemacht. Diese Begrenzung, die das Absolute im denkenden Selbstbewußtsein erfährt, ist nach Fichte der erste Grund desjenigen Seins, was man Welt nennt. Das Absolute selbst also, insofern es das begrenzte und fixirte geworden, ist das Element der Welt. Die Welt in ihrer Conkretion entsteht aus diesem Elemente durch die Reflexion, deren wesentliche Thätigkeit es ist, ihr einiges Objekt unendlich zu spalten und zu theilen. Die Welt ist also, indem sie nur durch das denkende Selbstbewußtsein und durch die Reflexion zum Dasein kommt, ein rein subjektives, der an und für sich seienden Wirklichkeit entbehrendes Sein. Im Grunde giebt es mithin gar keine Welt. — Wir können nicht umhin, Fichte vor Schleiermacher den Ruhm der Consequenz zuzuerkennen. Der Gedanke, daß das Absolute keinen festen Gegensatz haben könne, ist ein nothwendiger und im Wesen des Absoluten begründeter Gedanke. Wird als nothwendig erkannt, daß die Besonderheit und Bestimmtheit nicht im Wesen des Absoluten gesetzt sein könne, so muß derselben damit consequent auch jede Wirklichkeit abgesprochen, folglich das Dasein der Welt, die ein Inbegriff des besondern und bestimmten Seins ist, geleugnet werden. —

Hat denn nun aber Fichte das Absolute wirklich von jedem Gegensatze und jeder Schranke befreit? Wir meinen nicht. Wenn das denkende Selbstbewußtsein nothwendig vergegenständlichende d. h. unterscheidende und bestimmende Form sein muß, als diese aber nicht aus dem Wesen des Absoluten folgen kann, so hat ja das Absolute an dem denkenden Selbstbewußtsein seinen Gegensatz und seine Schranke. Und wird weiter das Absolute nicht, wenn auch alle weltlichen Unterschiede der Reflexion angehören und also ein Sub-

tives sind, nothwendig an der Reflexion seinen Gegensatz und seine Schranke haben müssen? Wenn aus dem Absoluten nur das Absolute folgen kann, woher, fragen wir, kommen das denkende Selbstbewußtsein und die Reflexion, die eine Nichtabsolutheit ausdrücken? Sie finden sich offenbar nur außerhalb des Absoluten vor, begrenzen mithin dasselbe.

Alle Versuche, das Absolute, wenn sein Begriff als das unterschiedslose allgemeine Sein bestimmt wird, von jedem Gegensatze und jeder Schranke zu befreien, müssen nothwendig scheitern. Denn es läßt sich leicht zeigen, daß es eigentlich in diesem Begriffe selbst liegt, daß das Absolute einen Gegensatz und eine Schranke haben müsse. Wenn das Absolute das unterschiedslose allgemeine Sein ist, so muß es ein unterschiedenes Sein geben, wovon es die Abstraktion und wogegen es die Negativität ist. Die Unterschiedslosigkeit ist ein rein negativer Begriff d. h. ein solcher, der ein Anderes voraussetzt, welches durch ihn negirt und aufgehoben wird. Indem die Unterschiedslosigkeit nur als die Aufhebung des Unterschiedes definirt werden kann, enthält sie hiermit ihr Gegentheil schon in ihrem eigenen Begriffe. — Ist also die Unterschiedslosigkeit eigentlich nur eine Seite einer andern gegenüber, so muß auch behauptet werden, daß diese andere Seite eben so viel Recht habe, als sie. Von diesem Gesichtspunkte aus angesehen, müssen wir es für ein Speculatives und Vernünftiges erklären, daß Schleiermacher die Welt dem Absoluten gegenüber als ein berechtigtes Sein auffaßt. Aber von diesem selben Gesichtspunkte aus angesehen, ist zugleich die Forderung unabweisbar, daß das Absolute, wenn es nicht zur Einseitigkeit wer-

den soll, anders aufgefaßt werden müsse. Dies Letztere unterlassen zu haben, ist der speculative Grundfehler der Schleiermacherschen Metaphysik.

Wie nun aber das Absolute, um von Einseitigkeit befreit zu sein, aufgefaßt werden müsse, liegt klar zu Tage. Es muß natürlich als das schlechthin allgemeine Sein bestimmt werden, welches in sich selbst die Einheit der Unterschiedslosigkeit und der Unterschiedenheit ist. Als diese Einheit ist es nicht mehr eine Seite, sondern die Totalität selbst. Die Einheit der Unterschiedslosigkeit und der Unterschiedenheit muß aber so gedacht werden, daß in der Unterschiedslosigkeit implicite die Unterschiedenheit und in der Unterschiedenheit implicite die Unterschiedslosigkeit mitgesetzt ist. Ist dies der Fall, so wird in der Unterschiedslosigkeit der Trieb vorhanden sein, in die Unterschiedenheit überzugehen oder sich zu dieser aufzuschließen und umgekehrt in der Unterschiedenheit der Trieb gesetzt sein, aus sich die Unterschiedslosigkeit zu erzeugen oder sich zu deren Sein hin zu vermitteln.

Die Gottheit wird also nun, wenn wir uns eines concreteren Ausdrucks bedienen wollen, das Princip der Welt sein, welches seine an sich seiende oder potentielle Fülle zum unterschiedenen und bestimmten weltlichen Sein entäußert, aber in diesem Zustande des Entäußertseins nicht verbleibt, sondern daraus sich in seine erste, durch die weltlichen Unterschiede nun in sich konkret gewordene Einheit zurücknimmt. Sie wird nun der lebendige Entwicklungsproceß sein, in welchem die Welt in der Totalität ihrer wesentlichen Unterschiede und Bestimmtheiten ein ganz nothwendiger Faktor und wesentlicher Durchgangspunkt ist. Sie wird der

Zweck der Welt, aber der immanente, nicht der äußerliche, also derjenige Zweck sein, der das vorausgesetzte Mittel, aus welchem er resultirt, selbst gesetzt hat, mithin wesentlich Selbstzweck d. h. der sich aus, durch und mit sich selbst vermittelnde Zweck ist.

Die Welt ist also nun ein Moment im Lebensprocesse des Absoluten. Sie bildet unter den drei diesen Lebensproceß constituirenden Momenten die Mitte. Sie hat so ein Vor und ein Nach. Ihr Vor und Nach haben dies mit einander gemein, daß sie beide den Charakter der Einheit und Allgemeinheit haben. Sie selbst dagegen ist der Inbegriff des differenten und bestimmten Seins. Das Verhältniß dieses Seins zu der vorausgesetzten und nachfolgenden Einheit ist ein ganz verschiedenes. Es verhält sich zur vorausgesetzten Einheit wie das Entwickelte zum noch Unentwickelten. Ihre vorausgesetzte Einheit ist das noch nicht in die Entwicklung eingetretene Princip. Wie nun die Entwicklung immer ein Höheres ist als das noch Unentwickelte, so ist auch die Welt ein Höheres und Wahreres als die vorausgesetzte Einheit. Man kann also die Welt die Blüthe heißen, zu der sich ihre Voraussetzung, der bloße Keim, entfaltet und aufgeschlossen hat. Hingegen hat im Verhältnisse zu ihrer nachfolgenden Einheit die Welt die Bedeutung, ein noch mit Einseitigkeit und Unwahrheit behaftetes Sein zu sein. Ihre Unwahrheit liegt grade in demselben, worin eben ihre Wahrheit lag. Die Wahrheit liegt darin, daß sie differentes und bestimmtes Sein ist; denn die vorausgesetzte Einheit war dies noch nicht, sondern noch unterschiedslos und unbestimmt. Aber grade darin, daß sie differentes und bestimmtes Sein ist, liegt ihre Unwahrheit.

Das differente und bestimmte Sein ist deshalb ein unwahres, weil es beschränktes, endliches Sein ist. Es hat anderes Sein neben und außer sich, wodurch es ergänzt wird und welches es selbst ergänzt. Es ist also als ergänzungsbedürftiges Sein nicht das Sein, welches alles Sein ist; erst dies Sein ist das wahre, ist das Sein der Wahrheit selbst. Dies Sein nun aber, welches alles Sein, das Sein der Wahrheit selbst ist, ist die dem differenten Sein nachfolgende Einheit. — Man muß sich vor Allem hüten, diese letztere Einheit äußerlich aufzufassen d. h. so, daß sie nur die Zusammenfassung und der Inbegriff des differenten Seins ist. Eine Einheit, die nur die Bedeutung der Zusammenfassung hat, ist eine rein subjektive Einheit, keine wirkliche d. h. als wirkliche Einheit auch existirende Einheit. Denn was hier wirklich existirt, ist alles Zusammengefaßte d. h. das differente und bestimmte Sein. Die Einheit muß vielmehr als principielle oder als Grundeinheit gedacht werden. Sie ist also ganz dasselbe, was die vorausgesetzte Einheit war; aber sie ist zugleich noch mehr oder sie ist zugleich von der Unwahrheit der vorausgesetzten Einheit befreit. Wenn die Unwahrheit dieser letztern in ihrem Nichtdifferent- und Nichtentwickeltsein bestand, so schließt dagegen jene Einheit den ganzen Reichthum der Entwicklung, die Fülle der weltlichen Unterschiede und Bestimmtheiten ein. Man kann daher diese Einheit kurz als die Einheit der ersten vorausgesetzten Einheit und des aus dieser hervorgehenden differenten weltlichen Seins definiren. — Daß wir die der Welt nachfolgende Einheit eine principielle Einheit genannt haben, kann auf den ersten Anblick Befremden erregen. Man kann meinen, es könne auf die Würde der principiellen Einheit stets

nur die vorausgehende Einheit Ansprüche machen. Das Befremden wird sich indessen legen, wenn wir den Uebergang des differenten und bestimmten Seins in die Einheit näher erwägen. Die Einheit entsteht aus dem differenten und bestimmten Sein dadurch, daß dies letztere sich vermöge seines in seiner Endlichkeit gegründeten Widerspruchs selbst **aufhebt**. Als aufgehobenes Sein ist es immer noch Sein, nur nicht mehr ein selbstständiges, sondern ein unselbstständiges Sein, ein Sein als Moment. Von einem Momente kann aber nur gesprochen werden, wenn ein Sein da ist, in welchem es Moment ist. Auch im Begriffe des Aufgehobenen liegt es, ein Anderes und Höheres vorauszusetzen, worin es aufgehoben ist. Die Einheit nun, welche eine Vielheit von Momenten oder aufgehobenen Seiten in sich befaßt, principielle oder Grundeinheit zu nennen, kann wohl nicht befremden. Denn unbestreitbar muß jedes Sein der Grund und das Princip seiner Momente und seiner bestimmten, sein Wesen ausdrückenden Seiten sein. — Vielleicht noch klarer erhellt die Berechtigung, die nachfolgende Einheit als eine principielle zu bezeichnen, aus Folgendem. Das differente Sein enthält die Einheit, welche ihm nachfolgt, schon in seiner Differenz an sich selbst. Nur ist die Form, worin es dieselbe enthält, die implicirte, unentwickelte oder nur potenzielle. Fragen wir, woher das differente Sein diese Einheit habe, so ist die Antwort: aus seiner vorausgesetzten Einheit. Das differente Sein ist ja nichts Anderes als die vorausgesetzte Einheit selbst, nur als differentiirte oder als die zur Differenz verwirklichte. Indem die Differenz zum Dasein gelangt, bleibt die vorausgesetzte Einheit nicht noch selbstständig und für sich zurück, sondern

sie löst sich völlig in die Differenz auf. Die der Differenz nachfolgende Einheit hat daher nur die Bedeutung, die reproducirte vorausgesetzte Einheit zu sein. Will man diese letztere eine principielle nennen, so muß man nothwendig jene ebenso nennen.

Noch konkreter und unserm Bewußtsein näher gebracht können wir die Gottesidee, mit der wir es jetzt zu thun haben, bestimmen, sobald wir die Differenz des weltlichen Seins auf die Urdifferenz d. h. auf die alle übrigen und sonstigen weltlichen Differenzen in sich befassende, somit schlechthin allgemeine Differenz zurückführen. Diese allgemeinste Differenz innerhalb der Welt ist der Gegensatz von Subjekt und Objekt, Geist und Natur. Das Absolute ist mithin die allgemeine Einheit, welche einerseits sich selbst zu diesem Gegensatze verwirklicht, andererseits aus demselben in das Element ihrer Einheit und Allgemeinheit erfüllt zurückkehrt. Indem wir die der Differenz zwischen Geist und Natur zum Grunde liegende Einheit als Vernunft bezeichnen, können wir die Idee des Absoluten auch in die Formel fassen: das Absolute ist die allgemeine Einheit der Vernunft, welche sich durch den selbsterzeugten Unterschied der subjektiven und objektiven Vernunft hindurch mit sich selbst vermittelt d. h. sich konkret als Einheit restituirt. — Die Einheit der Vernunft, welche vor der Differenz liegt und welche diese als eine in sich gebundene, noch zu keiner Berechtigung gelangte einschließt, ist die Vernunft als Substanz. Hingegen ist die der Differenz nachfolgende und diese als ein wesentliches Moment ihrer selbst einschließende Vernunft der Geist. Somit ist das Absolute die allgemeine Substanz, welche sich aus der aus sich erzeugten

Differenz des endlichen Geistes und der Natur zur Einheit dieser Differenz oder zum Geiste hin verwirklicht. Diese Formel dürfte unter allen Formeln für das Absolute (natürlich auf diesem Standpunkte) die confreteste und bestimmteste sein.

Wir haben diese Gottesidee, welche durch das in die schlechthinige Allgemeinheit aufgenommene Moment der Differenz und Bestimmtheit entschieden wahrer als die Schleiermachersche Gottesidee ist, in unseren Vorlesungen über die Dialektik als die Gottesidee Hegels bezeichnet. Obschon wir auch jetzt noch davon überzeugt sind, hiermit nichts Unrichtiges gesagt zu haben, wollen wir sie doch, in Berücksichtigung des in der hegelschen Schule noch ungeschlichteten Streites über die eigentliche und ursprüngliche Gottesidee Hegels, hier bestimmter die Straußische Gottesidee nennen. Von der historischen Untersuchung, von wem sie eigentlich erdacht und zuerst aufgestellt sei, gänzlich abstrahirend, interessiren wir uns hier allein für die Frage, ob sie, wie sie gegen die Schleiermachersche und Fichtesche offenbar die wahrere ist, auch ebenso die absolut wahre sei.

Wir haben unser critisches Auge vorzüglich auf dasjenige Moment dieser Gottesidee zu richten, was wir als das letzte und dritte, nämlich als die der weltlichen Differenz nachfolgende Grundeinheit und so eben als Geist bezeichnet haben. Sollte eine genaue Betrachtung dieses Momentes das Resultat haben, daß in dasselbe wirklich die totale weltliche Differenz als absolutes Moment zurückgenommen wäre, so können wir nicht anstehen, diese Gottesidee für die absolut wahre zu erklären. Wenn jedoch das Resultat in entgegengesetzter Weise dahin ausfällt, daß die weltliche Differenz und die ihr nachfolgende Einheit noch we-

sentlich außer einander bleiben, so werden wir die Straußische Gottesidee für unwahr erklären müssen. Sie ist dann deswegen unwahr, weil sie durch die außer ihr liegende weltliche Differenz begrenzt und endlich ist, oder weil sie, die nach ihrem Begriffe die weltliche Differenz als ihr Moment umfassen sollte, in ihrer Existenz der Widerspruch mit ihrem Begriffe ist. Ihre Existenz würde nicht die Realität der Allgemeinheit ihres Begriffes sein.

Wir beginnen unsere Untersuchung mit der Frage, an welchem Punkte denn die Welt ihren Uebergang aus ihrer Differenz in ihre dieser nachfolgende Grundeinheit vollbringe, oder, noch richtiger, an welchem Punkte die in der Differenz an sich oder latent enthaltene allgemeine Grundeinheit sich zur wirklichen, die Differenz als Moment in sich befassenden Einheit bethätige. Offenbar kann dieser Punkt nicht in der Natur liegen, auch nicht die Natur, als Ganzes genommen, sein; sondern er kann einzig und allein der endliche Geist sein. Freilich nicht der endliche Geist, insofern und insoweit er der endliche ist, sondern inwiefern er zu seinem Wesen und seiner Bestimmung die Unendlichkeit hat. Ist dem endlichen Geiste durch die Negation seiner Endlichkeit die Erreichung der vollen Unendlichkeit möglich, dann kann auch das Absolute, welches sich durch das Medium des endlichen Geistes mit sich selbst zusammenschließt, das wirkliche Absolute sein. Betrachten wir daher den endlichen Geist nach den Seiten, nach welchen er der endliche ist und sehen wir, ob er sich von ihnen völlig befreien kann.

a) Der endliche Geist ist einmal der endliche, inwiefern er einer selbstständigen Natur gegenübersteht, also an dieser sein Ende hat. Von dieser Endlichkeit befreit er sich

in dem doppelten Processe, einerseits des Erkennens und andererseits des sittlichen Wollens. Erkennen und Wollen gehören zum Wesen des Geistes; er kann ohne sie nicht existiren und gedacht werden. In dem Processe des Erkennens führt der Geist das natürliche Sein zu sich hinüber, assimilirt es sich oder söhnt es mit seiner Innerlichkeit aus. In dem Processe des sittlichen Wollens dagegen bildet er sein inwendiges Wesen in Form bestimmter Zwecke in das Natursein hinein. Also im Erkennen und Wollen verwirklicht sich der Geist als die Einheit seiner und des natürlichen Seins, erreicht er mithin die Unendlichkeit. Aber erreicht er die Unendlichkeit in ihnen auch total, in ihrer die Gesammtheit ihrer Momente befassenden Wirklichkeit? Dies muß verneint werden, weil beides, sowohl das Erkennen als auch das sittliche Wollen, in einen endlosen Progreß ausläuft. Weder hat der endliche Geist in dem Punkte der Gegenwart die Natur vollständig erkannt, noch auch hat er den absoluten Höhepunkt des sittlichen Wollens und Thuns erreicht. Und auch in jeder folgenden Zeit wird es immer noch sowohl zu erkennendes als auch durch die sittliche Willensthätigkeit noch zu bewältigendes Natursein geben. Insoweit es aber dies Natursein für den Geist giebt und geben wird, ebensoweit ist er der endliche und wird er der endliche sein; und insoweit er der endliche ist und sein wird, ebensoweit wird das Absolute, was nur durch die Vermittlung des endlichen Geistes sich auf sich selbst bezieht, der absoluten Beziehung auf sich selbst entbehren, inebensoweit wird das Absolute selbst noch ein endliches, also der Widerspruch mit sich selbst sein.

b) Der endliche Geist ist zweitens der endliche, wiefern

er als bestimmter Geist anderen bestimmten Geistern gegenübersteht, an diesen sein Ende hat. Jeder subjektive Geist ist ein bestimmter theils durch die That der Natur, die ihn mit einem bestimmten Temperamente, einer bestimmten Anlage ausgerüstet hat, theils durch seine eigene That, vermöge deren er sich mittelst seiner Freiheit einen bestimmten Charakter giebt und einen bestimmten Beruf ergreift. Die beiden letzten, in der Freiheit gegründeten Bestimmtheiten haben zu ihrer Voraussetzung die Nichtbestimmtheit des subjektiven Geistes d. h. dessen Gattungsbewußtsein. Vermöge des Gattungsbewußtseins sind die einzelnen subjektiven Geister nicht von einander unterschieden; es ist das alle einzelnen durchziehende Identische und Allgemeine. Es ist aber dem subjektiven Geiste wesentlich und nothwendig, aus seiner innern Gattungsallgemeinheit in die beiden letzten Bestimmtheiten einzugehen; sich keinen bestimmten Charakter und Beruf gegeben zu haben, ist ein wesentlicher Mangel. Das Gattungsbewußtsein, in der Abstraktion von der Bestimmtheit des Charakters und des Berufs, ist ein Leeres, eine bloß formelle Allgemeinheit. Erst durch den bestimmten Charakter und den bestimmten Beruf bekommt es Inhalt und Wirklichkeit. Das Gattungsbewußtsein verliert auch durch das Eingehen in diese Bestimmtheiten nicht an Allgemeinheit, sondern es gewinnt sogar eine größere Allgemeinheit. Eine formelle, leere Allgemeinheit ist ja unmittelbar selbst eine Bestimmtheit und Beschränktheit, inwiefern sie den Inhalt, die Erfüllung außer sich hat. Beschränkt ist, was absolut ein Anderes außer sich hat. Indessen so sehr es an Allgemeinheit gewinnt, erreicht es doch im subjektiven Geiste nicht die absolute Allgemeinheit. Diese ist

die Einheit der formellen und materiellen Allgemeinheit. Die Erreichung der vollen materiellen Allgemeinheit ist dem subjektiven Geiste unmöglich; hierzu würde gehören, daß er, was er nicht vermag, die Totalität der Charakter- und Berufsbestimmtheiten in sich zur Wirklichkeit gebracht hätte.

Ist nun aber der subjektive Geist in seiner formellen Allgemeinheit wesentlich an eine materielle Bestimmtheit und Schranke gebunden, so kann das Absolute durch ihn unmöglich zur Beziehung auf sich selbst kommen. Diese Beziehung muß nothwendig die absolute, also die sowohl von jeder formellen als auch materiellen Schranke befreite sein.

Ueber die materielle Bestimmtheit des subjektiven Geistes geht der Volksgeist hinaus; es fragt sich, ob dieser die Wirklichkeit des Absoluten sein könne. Wir müssen auch diese Frage mit Nein beantworten, da sich leicht zeigen läßt, daß auch der Volksgeist ein bestimmter und beschränkter Geist ist. Er ist ein bestimmter und beschränkter in einer doppelten Rücksicht, einmal deswegen, weil auch seine materielle Allgemeinheit noch nicht die absolute ist, dann weil auch in ihm seine materielle und formelle Allgemeinheit noch auseinander fallen. Die materielle Allgemeinheit des Volksgeistes ist nicht die absolute, weil ein Volksgeist andere Volksgeister neben und außer sich hat, also ebenso durch diese begrenzt wird, wie er sie begrenzt. Und die materielle und formelle Allgemeinheit fallen in ihm noch auseinander und begrenzen sich, weil der Volksgeist der in ihm befaßten Vielheit von subjektiven Charakteren und Berufsbestimmtheiten (seiner materiellen Allgemeinheit) nicht ein existirendes einiges freies Selbstbewußtsein (formelle Allgemeinheit) zu ihrem Grunde und Principe zu geben weiß. Der Volksgeist

hat wohl ein Bewußtsein über sich selbst, aber dies ist, weil er es nur in den einzelnen subjektiven Geistern hat, nothwendig ein abstraktes d. h. es schließt nicht die volle unterschiedene und bestimmte materielle Wirklichkeit ein, die sich der Volksgeist in den einzelnen Subjekten gegeben hat. Das Selbstbewußtsein des Volkes kann nämlich nur dadurch zu Stande kommen, daß die einzelnen Subjekte von ihrer unterschiedenen Berufsbestimmtheit abstrahiren und sich in das Element der (in dieser Abstraktion formellen) Allgemeinheit erheben. Also: der Volksgeist ist in der Totalität seiner Wirklichkeit nur objektiver, nicht zugleich freier subjektiver Geist; wiefern er aber dieser letztere ist, kann er derselbe nur in der Abstraktion von seiner bestimmten Wirklichkeit, also nur formell sein. Hiergegen kann nicht eingewandt werden, daß der Volksgeist sein Selbstbewußtsein wesentlich im philosophirenden Geiste habe und die Begriffe des letzteren doch keine Leerheiten und bloße Formalitäten seien. Allerdings sind sie keine Leerheiten, aber auch keinesweges die umfassende, ganze und von jeder Abstraktheit befreite Wirklichkeit.

Wenn nun auch der Volksgeist nicht die Wirklichkeit des Absoluten sein kann, so fragt sich nur noch, ob nicht der wieder die einzelnen Volksgeister als seine Entwicklungsstufen und seine Momente einschließende Geist der Menschheit oder Weltgeist der absolute Geist sein könne. Wir müssen auch hier Nein sagen. Wenn der Geist der Menschheit auch nicht die materielle Schranke nach außen mit dem Volksgeiste gemein hat, so theilt er mit demselben doch, wiefern er objektiver Geist ist, die zwischen der materiellen und formellen Allgemeinheit Statt findende innere Begren-

zung. Denn auch der allgemeine Menschengeist hat sein Selbstbewußtsein nur in den einzelnen Subjekten als die durch die unterschiedenen einzelnen Subjekte sich hindurchziehende identische Subjektivität, mithin als dasjenige Selbstbewußtsein, welches nur durch die Abstraktion der einzelnen Subjekte von ihrer bestimmten Wirklichkeit zum Dasein gelangt und eben deswegen selbst abstrakt und noch formell ist. Auch abgesehen von dieser innern Begrenzung vermag der Menschengeist besonders noch deswegen nicht das Absolute zu sein, weil er wesentlich ein sich entwickelnder Geist ist. Er hat eine Geschichte und wird sie haben. Alle Entwicklung aber drückt eine Nichtabsolutheit aus; denn sie sagt aus, daß der sich entwickelnde Gegenstand in seiner Wirklichkeit noch nicht sein Wesen und seine Idee darstelle.

In Folge dieser Betrachtung des endlichen Geistes nach allen den Seiten, worin er seine Endlichkeit zeigt, halten wir uns zu der erneuten Behauptung berechtigt, daß das Absolute nicht durch die negative Vermittlung des endlichen Geistes das existirende Absolute sein könne. Das Absolute, was durch diese Vermittlung das Absolute ist, ist wesentlich das nicht absolute Absolute. Der endliche Geist ist nicht im Stande mittelst negativer Thätigkeit sich als die Wirklichkeit derjenigen Einheit und Allgemeinheit zu bethätigen, welche die totale weltliche Differenz als ihr durch freie Produktion aus ihr hervorgegangenes Momentsein in sich schlösse. Der endliche Geist vermag sich wohl zu seiner Gattungsallgemeinheit zu erweitern, ja auch diese von der Schranke, die sie der Natur gegenüber hat, zu befreien, also dieselbe in die absolute Allgemeinheit der das gemeinsame Element von Geist und Natur bildenden vernünftigen Substanz um-

zuwandeln, aber er ist unvermögend, diesem seinem substantiellen Selbstbewußtsein, zu dem er sich emporgehoben hat, auch die absolute, den vollen Reichthum des wesentlichen natürlichen und geistigen Inhaltes einschließende Concretion zu geben. So lange der endliche Geist noch im Assimilationsprocesse des wesentlichen natürlichen Inhaltes und im Ausgleichungsprocesse mit den ihm zur Seite stehenden Geistern begriffen ist, so lange er also auch noch wesentlichen natürlichen und geistigen Inhalt außer sich hat, ebensolange wird das substantielle Selbstbewußtsein, zu dem er sich erweitert hat, noch die Bedeutung einer an Erfüllung wachsenden, aber nicht schon die absolute Erfüllung selbst ausdrückenden abstrakten Formel haben müssen.

Hiermit glauben wir sehr ausführlich die Gründe entwickelt zu haben, weshalb auch bei der Straußischen Gottesidee nicht stehen geblieben werden könne. Wir erkennen an, daß sie die nächste Wahrheit der Schleiermacherschen, aber leugnen, daß sie die absolut wahre sei. Unsere Aufgabe ist nun, zu der absolut wahren aus der Straußischen Gottesidee den Uebergang zu machen und ihren einfachen Begriff aufzustellen. Aus diesem Begriffe wird sich dann die Idee der Religion und wiederum aus dieser das System der Dogmatik ergeben müssen.

Die Beurtheilungen der Straußischen Gottesidee sind größtentheils deswegen so ganz verfehlt, weil ihnen ein unrichtiges Verständniß dieser Idee zum Grunde liegt. Wie oft ist es nicht ausgesprochen worden, die Gottheit sei nach Strauß nichts Anderes als die menschliche Gattung! Diese Bestimmung ist in einer doppelten Rücksicht eine unwahre.

1) Der Begriff Gattung drückt zwar eine Allgemeinheit, aber nicht die Allgemeinheit d. h. nicht die schrankenlose Allgemeinheit aus. Wird namentlich von menschlicher Gattung gesprochen, so enthält unmittelbar der Ausdruck selbst den Gegensatz dieser Gattung gegen die übrigen, die natürlichen Gattungen. Man darf Strauß diesen Vorwurf, das Absolute mit einer solchen beschränkten Allgemeinheit identificirt zu haben, nicht machen. Die Allgemeinheit, die er dem Absoluten zur Grundlage giebt, ist die Allgemeinheit als Substanz. Unter Substanz ist die menschliche Gattung zu verstehen, wiefern sie nicht mehr die natürliche Gattung außer sich hat, sondern wesentlich die Einheit ihrer und der natürlichen Gattung ist. Sie ist das Natur und Geist in sich befassende, aber von dem Gegensatz beider gegeneinander völlig abstrahirende Allgemeine, oder sie ist diejenige allgemeine Einheit, welche die wesentliche Indifferenz des Unterschiedes von Geist und Natur, Subjekt und Objekt ist. Die Meinung, das Straußische Absolute sei nichts Anderes als die menschliche Gattung, hat ihren Entstehungsgrund wahrscheinlich in der Straußischen Behauptung, daß die Substanz das Wesen des endlichen Geistes sei. Das Wesen eines Gegenstandes denkt man, könne nur die Gattung dieses Gegenstandes sein. Aber Strauß hat mit Recht das Wesen des endlichen Geistes nicht unter eine Schranke gestellt, sondern als schlechthin unbeschränkt aufgefaßt. Denn unmöglich kann dasjenige Allgemeine das Wesen des endlichen Geistes sein, über dessen Grenze dieser in seiner unendlichen Thätigkeit hinauszugehen fähig ist. Den besten Beweis also, daß die Substanz sein Wesen sei, giebt der endliche Geist darin, daß er

sie denkt. Das Denken ist ein Sicherheben zu ihr, ein Aufgehen in ihrer Allgemeinheit.

2) Im Begriff der Gattung liegt außer dem Gegensatze gegen andere Gattungen besonders noch der Gegensatz gegen die unter ihr befaßten Einzelwesen. Jener Vorwurf gegen Strauß kann daher auch den Sinn haben, daß, da nur den Einzelwesen Selbstbewußtsein, Persönlichkeit, Subjectivität zukommt, sein nur mit der abstracten Gattung identisches Absolute des Selbstbewußtseins, der Persönlichkeit, der Subjectivität entbehre. Von diesem Gesichtspunkte aus hat unter Andern Michelet in seiner Epiphanie der ewigen Persönlichkeit des Geistes gegen Strauß polemisirt. Indessen auch gegen diesen Vorwurf muß Strauß in Schutz genommen werden. Sein Absolutes ist in der That Selbstbewußtsein, Persönlichkeit, Subjectivität, nur freilich ein anderes Selbstbewußtsein, eine andere Persönlichkeit, eine andere Subjectivität als die individuelle menschliche. Das individuelle Selbstbewußtsein ist ein Selbstbewußtsein neben oder außer andern Selbstbewußtsein, also ein beschränktes und endliches. Das absolute Selbstbewußtsein dagegen ist das durch die individuellen Selbstbewußtsein sich hindurchziehende identische und allgemeine, also das von jeder individuellen Schranke völlig abstrahirende Selbstbewußtsein. Das absolute Selbstbewußtsein entsteht nämlich dadurch, daß sich die einzelnen individuellen Selbstbewußtsein zur Substanz erheben; in dieser Erhebung, die nur im Elemente des reinen Denkens vollzogen werden kann, verhalten sie sich gegen die Individualität und deren Schranke negativ, befreien sie sich von derselben. Das durch diese Negation vermittelte Denken der Substanz ist nun das Sichselbstben-

sen der Substanz in den einzelnen individuellen Selbstbewußtsein, ihr durch die einzelnen Individualitäten sich hindurchziehendes identisches Selbstbewußtsein. Von besonderer Wichtigkeit ist, daß man den Act der Erhebung der individuellen Selbstbewußtsein zur Substanz nicht für einen subjectiven und willkührlichen, sondern für einen nothwendigen, sowohl im Wesen der individuellen Selbstbewußtsein als auch im Begriffe der Substanz begründeten ansehe. Vom Standpunkte des individuellen Selbstbewußtseins ist die Erhebung nothwendig, weil das Selbstbewußtsein sich zu seinem Wesen erheben muß, vom Standpunkte der Substanz, weil diese nur durch diese Erhebung zur freien Beziehung auf sich selbst, zur Selbstgegenständlichkeit gelangt, ohne welche sie eine bloße Abstraction und Einseitigkeit sein würde. Daß daher das individuelle Selbstbewußtsein sich zur Substanz erhebt, ist ebensosehr das Thun der Substanz als des Selbstbewußtseins. Das Sicherheben ist wesentlich zugleich ein Sichhervorbringen der Substanz im Selbstbewußtsein, die Thätigkeit ihrer Selbstvermittlung zur Selbstbewußtheit.

Also: die ihrer selbstbewußte Substanz oder das schlechthin substantielle Selbstbewußtsein ist das Straußische Absolute.

Was wir nun diesem Absoluten vorwerfen, besteht darin, daß es noch einen formellen Charakter habe und deshalb mit Einseitigkeit und Widerspruch behaftet sei. Es ist ein formelles, weil sich die Substanz unmöglich durch die negative Vermittlung des individuellen Selbstbewußtseins nach der Totalität ihrer innern Concretion auf sich selbst beziehen kann. Die Substanz ist nicht nur das von dem bestimmten, in Geist und Natur gesetzten Inhalt abstrahirende, son-

dern ebenso wesentlich auch das implicite diesen bestimmten Inhalt in sich befassende Allgemeine. Die Erreichung der Totalität dieses bestimmten Inhaltes ist dem individuellen Selbstbewußtsein in seiner Erhebung zur Substanz unmöglich, weil es ein sich entwickelndes, in der Entwicklung begriffenes ist und bleibt. Ist aber dem individuellen Selbstbewußtsein diese Erreichung unmöglich, so ist der Substanz damit auch die absolut konkrete freie Beziehung ihrer auf sich selbst unmöglich. — Die Entwicklung des individuellen Selbstbewußtseins hat zwei Zielpunkte, der erste ist die Substanz in ihrer Abstraction, der zweite sie in ihrer Konkretion. Der Weg zum ersten Zielpunkte ist die Thätigkeit des Sichverallgemeinerns; der Zielpunkt ist erreicht, wenn das individuelle Selbstbewußtsein als sein Wesen die absolute Allgemeinheit erkannt und gefunden hat. Der Weg zum zweiten Zielpunkte ist dagegen die bestimmende und unterscheidende Thätigkeit des Selbstbewußtseins. Das erste Allgemeine, zu dem sich das Selbstbewußtsein emporgehoben hat, hat nur die Bedeutung, das Element oder der allgemeine Grund zu sein, aus dem das Selbstbewußtsein seinen bestimmten Inhalt heraus- und hervorzubilden hat. Diese herausbildende Thätigkeit ist zugleich wesentlich die sich bestimmende und unterscheidende Thätigkeit des allgemeinen Elementes oder Grundes selbst, eine Thätigkeit, die aus dem innersten Bedürfnisse dieses Allgemeinen selbst hervorgeht, aus dem Bedürfnisse, seine Abstraction aufzuheben. Wir behaupten nun, daß diese herausbildende Thatigkeit des Selbstbewußtseins, oder, was dasselbe ist, diese sich bestimmende und unterscheidende Thätigkeit der Substanz eine in keinem Zeitpunkte endende und ihren absoluten Ab-

schluß findende ist. Wir behaupten dies auf Grund der dem Selbstbewußtsein wesentlichen Entwicklung. Ist die Entwicklung des Selbstbewußtseins eine endlose, so ist damit ebenso auch die sich selbst bestimmende Thätigkeit der Substanz eine endlose. Die Endlosigkeit der letzteren kann aber keine andere Bedeutung haben als die, daß die Substanz in ihrer Selbstgegenständlichkeit nie auch die absolute Vergegenständlichung ihrer an sich seienden Concretion ist. Die Substanz wird, mechanisch ausgedrückt, ihren potenziellen Inhalt immer nur partiell in die freie Form des Selbstbewußtseins erhoben haben, partiell hingegen wird dieser Inhalt ihr als bloße Potenz oder Möglichkeit, also unvergegenständlicht immanent bleiben.

Das Straußische Absolute ist also wohl die absolut formelle, aber nicht ebenso die absolut materielle oder inhaltsvolle Allgemeinheit. Es ist jene, weil es das Selbstbewußtsein der Substanz ist, diese nicht, weil es in sein Selbstbewußtsein nicht den ganzen Reichthum des der Substanz potenziell einwohnenden Inhaltes in sich aufgenommen hat.

Von hier aus läßt sich nun der einfache Begriff des wahren, des absoluten Absoluten leicht angeben. Das wahre Absolute ist nämlich die wirkliche Einheit des formellen und materiellen Allgemeinen, also dasjenige Selbstbewußtsein der Substanz, welches in sich selbst d. h. in seiner Selbstbewußtheit die absolute Totalität des bestimmten wesentlichen Inhaltes, also sowohl die Totalität des wesentlichen geistigen als auch des wesentlichen natürlichen Inhaltes als Moment einschließt. Oder: das Absolute ist dasjenige Subject-Object, welches die volle Objectivität nicht nur im

Allgemeinen oder abstract, sondern auch im Besondern oder concret in sich befaßt.

Daß dies Absolute nicht durch die negative Vermittlung des endlichen Geistes das existirende Absolute sein könne, liegt unmittelbar in seinem Begriffe. Sein Verhältniß zu dem durch den endlichen Geist sich mit sich selbst vermittelnden Absoluten besteht darin, daß es die absolute Wirklichkeit auch dessen ist, was in jenem noch bloße Potenz oder Möglichkeit, ein noch unerreichtes Sollen ist. Jenes Absolute ist noch der Widerspruch seiner wesentlichen Seiten, der formellen und materiellen Allgemeinheit, und dadurch nur ein relatives Absolute; dies ist von diesem Widerspruche völlig befreit, also die vollkommne Einheit seiner wesentlichen Seiten und hierdurch das absolute Absolute. Das relative und absolute Absolute sind also nicht darin von einander unterschieden, daß in dem einen ganz andere Seiten als in dem andern gesetzt sind, sondern darin, daß das Verhältniß dieser Seiten in beiden ein unterschiedenes ist. Das relative Absolute ist dadurch relatives, daß das Verhältniß seiner Seiten ein relatives ist, und das absolute Absolute dadurch absolutes, daß das Verhältniß seiner Seiten das absolute ist. Wegen dieser Identität ihrer Seiten können sich das relative und absolute Absolute nicht gleichgültig und abstoßend gegen einander verhalten; sondern sie stehen in innerer nothwendiger Beziehung auf einander und müssen darin stehen. Diese Beziehung kann dahin angegeben werden, daß das absolute Absolute der Zielpunkt ist, welchem das relative Absolute entgegenstrebt. Das relative Absolute hat erst dann seinen Begriff erreicht, wenn es die Wirklichkeit des absoluten Absoluten erreicht hat.

Wir halten uns nun berechtigt, dem relativen Absoluten den Namen Welt zu geben und gegen die Begriffsbestimmung, durch welche die Welt nur als ein Moment, nämlich als das Moment der Differenz im relativen Absoluten bestimmt wird, zu protestiren. Wir begreifen also unter Welt nicht nur die abstracte Existenz des Unterschiedes von Geist und Natur, sondern ebensosehr auch sowohl die diesem Unterschiede als Grundlage dienende unmittelbare Einheit als auch die demselben nachfolgende, durch die Vermittlung des endlichen Geistes, aber nur unvollkommen, zu Stande kommende Einheit.

Da das relative Absolute und die Welt dasselbe sind, so ist damit auch das Verhältniß, was wir so eben zwischen dem relativen und dem absoluten Absoluten aufgestellt haben, das Verhältniß zwischen Welt und Gott. Welt und Gott verhalten sich also zu einander, wie sich die im Evolutionsprozesse zur Wirklichkeit begriffene Möglichkeit zu der absoluten Wirklichkeit, d. h. zu der mit ihrer Möglichkeit absolut identischen Wirklichkeit verhält. Oder: die Welt ist diejenige Wirklichkeit, deren Einheit mit dem Widerspruche ihrer Seiten behaftet ist, Gott dagegen diejenige Wirklichkeit, deren Einheit die absolute Lösung jenes Widerspruchs, also die vollkommne Harmonie ihrer Seiten ist. — Dies Verhältniß zwischen Gott und Welt scheint nun noch einseitig zu sein, da in ihm Gott nur als das posterius, nicht zugleich als prius der Welt erscheint. Er erscheint deshalb als das posterius, weil dies Verhältniß seinen Ausgangspunkt von der vorhandenen und bereits existirenden Welt nimmt. Indessen wenn wir das Verhältniß näher und genauer betrachten, so werden wir finden, daß in ihm auch

schon die vermißte andere Seite wirklich mitenthalten ist. Die Welt, zeigten wir eben, stelle in ihrer Einheit noch nicht die Wirklichkeit dar, welche mit ihrer innern Möglichkeit total identisch ist. Dies heißt nichts Anderes als: Möglichkeit und Wirklichkeit fallen in der Welt noch ebensosehr auseinander als sie identisch sind. Hierin liegt, daß die Einheit der Welt unmöglich der Grund oder das Princip der beiden Seiten der Welt, nämlich der Möglichkeit und Wirklichkeit sein könne. Grund könnte die Einheit nur sein, wenn die Möglichkeit und Wirklichkeit in sie so aufgenommen wären, daß sie nur als ihre Momente erschienen. Nur das Moment ist durch die Einheit, worin es Moment ist, gesetzt. Das Auseinanderfallen von Möglichkeit und Wirklichkeit hat daher in Beziehung auf die Einheit die Bedeutung, daß beide, Möglichkeit und Wirklichkeit, noch Voraussetzungen für die Einheit bilden. Indem nun aber die göttliche Einheit die Möglichkeit und Wirklichkeit total mit einander ausgeglichen, also nur als Momente enthält, muß sie hiermit auch nothwendig ihr productiver Grund sein. Als dieser Grund bildet mithin die göttliche Einheit das wesentliche **prius** für das Dasein der Welt. — Hiernach muß die Welt, indem sie sich zu Gott erhebt, von einem zwiefachen Bewußtsein erfüllt sein, einmal von dem Bewußtsein, daß alle Widersprüche, die noch in ihrer Existenz gesetzt sind, in Gott gelöst seien, und zweitens von dem Bewußtsein, daß sie nicht durch sich selbst, sondern durch Gott existire. Und dies zwiefache Bewußtsein muß sich zugleich in das einfache Bewußtsein zusammen nehmen, daß in Gott deshalb alle Widersprüche der Welt gelöst seien, weil er der Grund der Welt ist, oder umgekehrt, daß er

deßhalb der Grund der Welt sein müsse, weil er die Lösung aller Widersprüche ist.

Ihre Erhebung zu Gott vollbringt die Welt im Menschen; der Mensch ist die Selbstconcentration der Welt. Um das Verhältniß zwischen Mensch und Gott richtig aufzufassen, ist von großer Wichtigkeit, zuvor das Verhältniß zwischen dem menschlichen Geiste und der Welt richtig aufgefaßt zu haben. Einseitig und deswegen unrichtig wird dies Verhältniß dann bestimmt, wenn die Welt als Totalität und der menschliche Geist nur zu einer Seite innerhalb der Totalität einer andern Seite gegenüber, also als Geist im Gegensatze gegen die Natur bestimmt wird. Allerdings kann nicht geleugnet werden, daß dem menschlichen Geiste sein Gegensatz gegen die Natur wesentlich sei, dennoch darf derselbe für ihn nicht als ein Letztes aufgestellt werden. Er ist dem menschlichen Geiste wesentlich, weil dieser nur durch das Setzen desselben sich aus seinem bewußtlosen Versenktsein in die Natur herausreißt, sich in sich selbst centralisirt und somit überhaupt erst als Geist verwirklicht. Der Geist darf aber bei diesem Gegensatze nicht stehen bleiben, weil seine Bestimmung nicht die Endlichkeit, sondern die Unendlichkeit ist. Den Geist in diesen festen Gegensatz hineinstellen würde nichts Anderes heißen, als ihm seine wesentlichen Funktionen des Erkennens und sittlichen Wollens nehmen. Daß Erkennen und sittliches Wollen Processe sind, in welchen der Geist seinen Gegensatz zum Natürlichen aufhebt, haben wir schon angegeben. Die wahre Stellung des menschlichen Geistes in der Welt ist daher die, daß er sich als die eine Seite der Natur gegenüber zugleich als die übergreifende Macht über die andere erweise oder daß er

als die eine Seite sich zugleich zur Totalität verwirkliche. — Seinen Gegensatz zum Natürlichen im Erkennen und sittlichen Wollen zu bewältigen, würde dem menschlichen Geiste unmöglich sein, wenn sein Wesen nicht das schlechthin Gegensatzlose wäre. Ohne die absolute Gegensatzlosigkeit seines Wesens könnte er sogar keinen einzigen Erkennungs- oder auch Willensact vollziehen. Sein Wesen ist das Gegensatzlose kann aber früher Bemerktem gemäß nichts Anderes heißen als: sein Wesen ist die Substanz und nicht die am Natürlichen ihre Schranke habende menschliche Gattung. Indem die Substanz das Wesen des Geistes ist, erhält dieser damit die Aufgabe, die Substanz in sich zum Leben und zur Wirklichkeit zu bringen. Er löst diese Aufgabe einerseits durch den Proceß seiner Selbstverallgemeinerung, andererseits, nachdem er sich zur Allgemeinheit der Substanz ausgeweitet hat, durch den Proceß des Sichbestimmens aus der Allgemeinheit seines Wesens oder aus der Substanz. Aus dem Begriffe der Substanz ergiebt sich, daß dieser lebendige Proceß, in welchem der Geist mit ihr steht, in Identität mit den Processen des Erkennens und sittlichen Wollens stehe. Die Substanz ist das absolut Allgemeine, was in seiner Abstraktion von dem Unterschiede zwischen Geist und Natur zugleich das potenzielle Befassen dieses Unterschiedes ist. Die Vermittlung des Geistes mit der Substanz ist daher nicht nur ein Verwirklichen ihrer Allgemeinheit, sondern ebensosehr auch ein Verwirklichen ihrer Unterschiede und Bestimmtheiten in sich. Diese letztere Verwirklichung nun vollbringt der Geist in den Processen des Erkennens und Wollens. Das sittliche Wollen ist ein Herausbilden der bestimmten sittlichen Zwecke aus der innersten Substanz des Geistes.

und das wahre Erkennen ist dasjenige Hineinbilden des äußerlich Aufgenommenen in den Geist, welches zugleich ein Herausbilden aus dem Geiste ist. Denn nur erst dann habe ich etwas erkannt, wenn ich mein eigenes Wesen in demselben erkannt habe, welche letztere Erkenntniß ohne Herausbildung aus meinem Wesen ganz unmöglich ist.

Aus diesem Verhältnisse, was der menschliche Geist zur Welt einnimmt, ergiebt sich, daß es eine und dieselbe Nothwendigkeit ist, nach welcher sich die Welt und nach welcher sich der menschliche Geist auf Gott bezieht. Gott ist also die absolute Wirklichkeit, welche der Zielpunkt des in der Entwicklung und damit noch im Widerspruche begriffenen menschlichen Geistes ist. So nothwendig sich der Widerspruch auf seine Lösung und das Sichentwickelnde auf den zu erreichenden, an und für sich wirklichen Zweck bezieht, ebenso nothwendig muß sich der menschliche Geist auf Gott beziehen.

Hiermit sind wir an den Punkt angelangt, wo es uns möglich ist, den Begriff der Religion und somit das Princip der Dogmatik aufzustellen. Wir konnten diesen Begriff nicht eher aufstellen, weil er eine nothwendige Consequenz der Art und Weise ist, wie die Idee der Gottheit und des menschlichen Geistes bestimmt worden. — Ganz im Allgemeinen ist die Religion die Beziehung des menschlichen, noch bestimmter, des subjektiv menschlichen Geistes auf Gott. Mit dieser Begriffsbestimmung dürften sich wegen ihrer Allgemeinheit die verschiedensten theologischen Standpunkte einverstanden erklären. Sogleich aber werden alle auseinander gehen, sobald die Beziehung des menschlichen Geistes auf Gott näher bestimmt wird. Die bestimmte Bezie-

hung wird sich stets aus der Natur und dem Wesen der auf einander bezogenen Seiten ergeben müssen. Schl. sagt, diese bestimmte Beziehung sei schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl und nur dies, weil der Begriff der Gottheit das schlechthin unterschiedslose allgemeine Sein ist. Fichte bemerkt, (auf seinem ersten philosophischen Standpunkte) die Religion sei sittliches Handeln, weil nach ihm die Gottheit die moralische Weltordnung ist. Strauß, der nur eine Gottheit durch die Vermittlung des endlichen Geistes kennt, bestimmt oder muß wenigstens von seinem Standpunkte aus bestimmen, die Religion sei dasjenige Wissen des endlichen Geistes von der Substanz, welches Wissen wesentlich das Bewußtsein der Substanz von sich selbst, ihr Selbstbewußtsein ist. Wie nun haben wir die Beziehung zwischen dem subjektiv menschlichen Geiste und Gott näher zu bestimmen? Ohne sogleich die Bestimmtheit der Beziehung näher anzugeben, definiren wir vor Allem die Religion als: die Beziehung des subjektiv menschlichen Geistes auf den Gottesgeist. Des Ausdrucks Gottesgeist kann sich weder Schleiermacher noch Strauß bedienen. Die göttliche Seite, auf welche sich das menschliche Subjekt bezieht, ist bei beiden die Substanz, nur mit dem Unterschiede, daß nach Schleiermacher die Gottheit nur Substanz oder abstrakte Substanz, nach Strauß dagegen die sich durch den endlichen Geist zum allgemeinen Selbstbewußtsein vermittelnde Substanz ist. Nach Schleiermacher ist die Gottheit kein Selbstbewußtsein, nicht Geist, weil der Begriff des Selbstbewußtseins, des Geistes eine Schranke gegen Anderes aussagt, die Gottheit aber wesentlich das Schrankenlose und Allgemeine ist. Nach Strauß ist die Gottheit wohl Selbstbewußtsein, Geist; aber da sie

erst im endlichen Geiste durch die verunendlichende Thätigkeit desselben Geist ist, so kann die göttliche Seite, auf welche sich der endliche Geist bezieht, noch nicht Geist, sondern (in ihrem Gegenüber gegen den endlichen Geist) nur Substanz genannt werden. Nach der Art und Weise, wie wir die Idee der Gottheit aufgefaßt haben, können wir nicht nur, sondern müssen wir uns auch des Ausdrucks „Gottesgeist" bedienen. Wir haben wohl kaum nöthig, bestimmt auszusprechen, da es in unserer Auffassung der Idee der Gottheit klar zu Tage liegt, daß von uns die Gottheit wesentlich als transcendent gegen die Welt (gegen die Welt in dem Sinne, wie wir oben ihren Begriff bestimmt haben) gedacht sei. Der Standpunkt der Transcendenz ist ein nothwendiger, ja der einzig vernünftige Standpunkt. Alle Einwürfe, die gegen die Transcendenz erhoben werden, treffen sie nicht, wenn nur die Idee der Welt richtig aufgefaßt wird. Wird unter Welt das Gegentheil der Gottheit, das schlechthin ungöttliche Sein (wie auf jüdischem Standpunkte) verstanden, dann freilich wird durch die Transcendenz die Idee der Gottheit aufgehoben, weil die in den Gegensatz gegen ein Anderes gestellte Gottheit nothwendig begrenzter und endlicher Beschaffenheit sein muß. Nach unserer Begriffsbestimmung der Welt kann die Gottheit an derselben deswegen keinen Gegensatz haben, weil die Welt dieselben Momente enthält wie die Gottheit, und ihr Unterschied von dieser einzig in dem verschiedenen Verhältnisse ihrer Momente zu einander besteht. Die Welt ist nur eine solche Einheit ihrer Momente, welche wesentlich noch den Unterschied derselben außer sich hat und durch denselben begrenzt wird, Gott dagegen die absolute und unbegrenzte Einheit. — Was nun

die **bestimmte** Beziehung näher anlangt, so müssen wir uns nach unserer Auffassung der Idee der Gottheit und des menschlichen Geistes dagegen erklären, daß sich der letztere auf den göttlichen Geist nur in einer bestimmten Form oder Funktion beziehen könne, etwa nur im Gefühle oder nur im Denken. Gefühl und Denken können nur auf solchen Standpunkten für die einzigen die Gottheit aufnehmenden Formen erklärt werden, auf welchen das Wesen der Gottheit in die Unterschiedslosigkeit und Allgemeinheit gesetzt ist. Da nach unserer Anschauungsweise das göttliche Selbstbewußtsein ganz nothwendig die Totalität der Konkretion d. h. des wesentlichen natürlichen wie auch geistigen Inhalts einschließt, so wird sich der menschliche Geist auf den göttlichen auch in denjenigen Formen oder Funktionen beziehen müssen, die ein bestimmtes und begrenztes Objekt postuliren. Die einzelnen geistigen Formen unterscheiden sich, was ihr Verhältniß zum Objekt betrifft, hauptsächlich nur darin von einander, daß die einen das Objekt mehr in seiner unmittelbaren Einheit, die andern dagegen mehr nach seinen unterschiedenen Seiten auffassen. Da nun das Absolute sowohl Einheit als auch unendliche Unterscheidung in sich selbst ist, so wird sich der menschliche Geist auch in allen seinen Formen auf dasselbe beziehen können. Freilich wird jede dieser Beziehungen an und für sich einen einseitigen Charakter haben. In der Einseitigkeit liegt aber nur die Nothwendigkeit, daß sich die eine an der andern ergänze, grade so, wie sich auch in der Einheit des Geistes die einzelnen Funktionen, in einander übergehend, gegenseitig ergänzen. — Uebrig bleibt jedoch noch die Frage, ob nicht die **religiöse** Beziehung einer bestimmten geistigen Form angehöre, und wenn dies, welcher?

Dieselbe gehört allerdings einer bestimmten geistigen Form an und diese ist das Gefühl. Daß sie dem Gefühle angehören müsse, folgt aus dem geistigen Bedürfnisse, welches durch die religiöse Beziehung befriedigt wird. Das geistige Bedürfniß können wir nicht in die Sünde verlegen, da wir von dieser an diesem Punkte noch nichts wissen. Das Bedürfniß, worauf wir hier hinzuweisen haben, muß sich in jedem Geiste vorfinden, auch wenn er in ganz normaler Weise seine Entwicklung vollbringt. Es kann daher nur in der Schranke und dem Widerspruche liegen, welcher der Entwicklung selbst immanent ist. Als in der Entwicklung begriffener ist der menschliche Geist in keinem Zeitpunkte schon das wirklich, was er seiner Idee nach sein soll. Das Innewerden dieses Widerspruchs zwischen seiner Wirklichkeit und und seiner Idee ist in dem subjektiven Geiste unmittelbar das Verlangen nach derjenigen Wirklichkeit, in der alle Widersprüche gelöst sind.

Zunächst nun kann die absolute Wirklichkeit nur im Denken erreicht werden. Denn nur das Denken ist die vom Bestimmten abstrahirende und zum Allgemeinen hinüberführende Thätigkeit. Das Absolute aber ist das schlechthin Allgemeine. Jedoch können wir das Denken nicht für die Form ansehen, worin das religiöse Bedürfniß wirklich befriedigt wird. Das religiöse Bedürfniß will den innigsten Zusammenschluß mit der absoluten Wirklichkeit, in der alle weltlichen Widersprüche gelöst sind; es will ein Ausruhen in dieser nach dem Widerspruche und dem Kampfe des weltlichen Lebens, um in gekräftigter und gestärkter Weise die kampfvolle Arbeit auf's Neue zu beginnen. Das Denken, was wesentlich bestimmende und unterscheidende Thätigkeit

ist, würde nur neue Widersprüche hervorrufen und also in die Sphäre zurückführen, von welcher die Erhebung zum Absoluten anhebt. Das Denken ist wohl auch einigende Thätigkeit, aber nur nachdem es Gegensätze und Widersprüche erzeugt hat, die es zur Einheit hin vermittelt; hat es die Einheit gefunden, so beginnt aufs Neue sein Bestimmen und Unterscheiden, welchem wieder die Vermittlung zur Einheit folgt. Für das Denken also giebt es kein Ausruhen; Gegensatz und Einheit sind hier nie Schluß-, sondern stets nur Durchgangs- und Uebergangspunkte. Anders mit dem Gefühl. Dies bricht wirklich die Arbeit ab, macht dem Widerspruche und dem Kampfe ein Ende und führt den Geist zum Genusse. Und dieser Genuß bezieht sich nicht nur auf das durch Thätigkeit und Arbeit Errungene, sondern ebensosehr auch auf das durch die Arbeit zu Erringende. Der Genuß ist in dieser letzten Rücksicht ein Vorgenuß, ein Anticipiren dessen, was eigentlich das Resultat thätiger Vermittlung ist. Im Gefühle also wird das religiöse Bedürfniß gestillt; es ist die einzige Geistesform, in der es für den Geist ein Ausruhen nach der Arbeit in den Gegensätzen und Widersprüchen giebt. Wohl zu merken ist aber, daß das Gefühl, welches die absolute Form ist, kein absolut Erstes und Unmittelbares, sondern ein Zweites und Vermitteltes ist, was dem Denken nachfolgt. Das Denken bildet die Brücke zum Absoluten, das Gefühl ist der Genuß desselben. — Vergleichen wir nun dies Gefühl mit dem Schleiermacherschen, so muß der ungeheure, nicht sowohl formelle, als materielle Unterschied sogleich in die Augen springen. Das Absolute, welches der Gegenstand unseres Gefühles ist, bildet keinen Gegensatz zur Welt, sondern ist, wie der

Grund, so auch der Zielpunkt und der letzte Zweck der Welt. Und die Welt bildet keinen Gegensatz zum Absoluten, sondern ist ihrem innersten Wesen nach dies selbst, nur wie es in die Schranke und damit zugleich in den Gegensatz und Widerspruch hineingestellt ist. Unser Gefühl steht mithin in der innerlichsten und lebendigsten Vermittlung mit dem Denken und Wollen, deren Gegenstand das Absolute in seiner inneren Bestimmtheit und Schranke oder in der Form der Welt ist. Indem das Subject aus dem Gefühle zum Denken und Wollen übergeht, verläßt es nicht das Element des Absoluten, sondern es bestimmt nur dies Element, macht sich mit dem absoluten Grunde nur in concreto zu thun; und indem es aus dem Denken und Wollen in das Gefühl zurückgeht, ergreift es nur die absolute Wirklichkeit, die das letzte Princip für seine bestimmte und konkrete Thätigkeit bildet. Kurz also: unser Gefühl ist von dem absoluten Gegensatze des Schleiermacherschen Gefühls zwischen Gottes- und Weltbewußtsein befreit. — Nach dem, was wir über das Verhältniß des menschlichen Geistes zur Welt gesagt haben, werden auch wir behaupten können, daß das sich im Gefühle auf die Gottheit beziehende Subject Repräsentant der ganzen Welt sei, aber als schlechthiniges, jedes Freiheitsgefühl ausschließendes Abhängigkeitsgefühl werden wir unser Gefühl nicht bezeichnen dürfen. Unser Gefühl wird ebensosehr schlechthiniges Freiheits- als Abhängigkeitsgefühl sein müssen. Wir haben erkannt, daß sich die Gottheit auf die Welt in einer zwiefachen Weise beziehe, einmal als die absolute, die weltlichen Widersprüche in sich gelöst und versöhnt habende Wirklichkeit, dann als das principielle prius für das Dasein der Welt. Aus dieser doppelten Beziehung der Gott-

heit auf die Welt ergeben sich für das die Gottheit umfassende Gefühl die zwei Seiten des Freiheits- und des Abhängigkeitsgefühls. Das Subject hat das Freiheitsgefühl, weil es sich in der Gottheit von den Schranken und Widersprüchen befreit sieht, mit denen seine Thätigkeit in der Welt zu kämpfen hatte. Das Gefühl des Entbundenseins von allen hemmenden Schranken kann nur ein Freiheitsgefühl sein. Es muß um so mehr ein Freiheitsgefühl sein, als das Subjekt in seiner Beziehung auf die Gottheit nicht die Welt und sein eigenes konkretes Wesen aus der Gottheit herausgeworfen sieht, sondern in dem göttlichen Wesen anerkannt und geheiligt. Bei Schleiermacher ist die Welt und auch das einzelne Subjekt total aus dem Wesen der Gottheit verbannt, weil diese alle Unterschiedenheit und Bestimmtheit von sich ausschließt. Hier kann deswegen das Subjekt der Gottheit gegenüber nur ein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl haben. Ein Abhängigkeitsgefühl aber wird unser Gefühl sein, inwiefern das Subject im Umfassen des göttlichen Geistes das Bewußtsein hat, daß er das productive prius für die Welt sei. Das Bewußtsein, daß die Wurzeln der Welt nicht der Welt eigene That, sondern die Erzeugnisse der freien Gottesthätigkeit sind, muß nothwendig ein Abhängigkeitsgefühl zur Folge haben.

Wird nun die Religion in diesem Sinne zum Principe der Dogmatik gemacht, so werden auch, so gewiß diese Idee eine andere als die Schleiermachersche ist, alle einzelnen dogmatischen Bestimmungen anders als bei Schl. ausfallen müssen. — Was zuerst die Theologie betrifft, so wird diese einen bei weitem konkreteren Charakter haben müssen als die Schleiermachersche und hierdurch nicht mehr in dem

entschieden feindlichen Verhältnisse zu den kirchlichen Lehrbestimmungen stehen können. Die Schleiermachersche Theologie ist die totale Aufhebung der kirchlichen Theologie; kein einziger Begriff der letzteren ist noch in jener beibehalten. Die Trinitätslehre ist von Schl. aufgehoben, der Schöpfungsbegriff bei Seite geworfen, und die göttlichen Eigenschaften sind als Bestimmtheiten in der Gottheit vernichtet; kurz von Gott als dem Geiste ist keine Rede mehr. Die Schleiermachersche Theologie steht sogar in einem negativeren Verhältnisse zur kirchlichen Lehre, als die rationalistische Theologie. Denn wenn diese sich auch wohl gegen die Trinitätslehre und ebenso, wenigstens theilweise, gegen die göttlichen Eigenschaften (die sogenannten moralischen Eigenschaften bleiben unangetastet und auch die übrigen sollen nur gehörig ihrer Schranken entkleidet werden) feindlich herauskehrt, hält sie doch an der Lehre, daß Gott Geist sei fest und behauptet sie zugleich, daß Gott durch seinen freien Willen die Welt geschaffen habe. Allerdings ist hier die Gegenüberstellung des göttlichen Geistes gegen die wesenlose Welt wegen der dadurch in das göttliche Selbstbewußtsein eintretenden Schranke und Endlichkeit bedenklich, immer aber ist diese Betrachtung des göttlichen Geistes, abgesehen von ihrer Principlosigkeit, eine konkretere und deswegen wahrere als die Schleiermachersche. Was der Rationalist einerseits der Welt nimmt und echt jüdisch in die unerkannte Erhabenheit Gottes hineinverlegt, das giebt er ihr andererseits unbewußt und willenlos wieder, indem er thatsächlich zeigt, wie wonnig und wohl es ihm in der Welt ist. — Der Grund, wodurch die Schleiermachersche Theologie gegen die Kirchenlehre diese abstract negative Stellung einnimmt, hat

sich für uns dialektisch aufgelöst. Wir haben erkannt, daß die innere Unterschiedenheit und Bestimmtheit dem Begriffe Gottes nothwendig und wesentlich ist. In unserer Theologie wird die Trinitätslehre einen nothwendigen Bestandtheil bilden, wenn gleich wir die Trinität nicht in dem Sinne, daß die Gottheit aus drei fürsichseienden und nur durch eine abstracte Substanz zusammengehaltenen Selbstbewußtsein, sondern in dem andern, daß sie aus drei wesentlichen Momenten bestehe, verstehen können. In unserer Theologie wird wegen der unendlichen Concretion der Gottheit auch der Schöpfungsbegriff Raum haben und der Erhaltungsbegriff in einer wahreren Gestalt als bei Schl. auftreten müssen, bei dem er gegen die weltliche Vereinzelung durchaus eine spröde Stellung einnimmt. In unserer Theologie wird endlich auch die Lehre von den göttlichen Eigenschaften einen Ort finden, sobald uns nicht angemuthet wird, in der Summe der Eigenschaften eine wirkliche und wahre Erkenntniß der Gottheit zu sehen. Die göttlichen Eigenschaften sind uns nur abstrakte d. h. einseitige Bestimmungen und Beziehungen der Gottheit, die ihre Ergänzung erst in der Lehre von Gott, als dem transcendentalen, absoluten Geiste finden. — Nicht weniger als die Theologie wird aus unserem Religionsbegriffe auch die Anthropologie in einer ganz andern, concreteren Qualität und Gestalt hervorgehen, als wie wir sie bei Schl. finden. Unser Religionsbegriff enthält nicht wie das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl den Dualismus von Gottesbewußtsein und sinnlichem Selbstbewußtsein, der daran Schuld ist, daß von Schl. die Idee der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen und der Begriff der Sünde so einseitig aufgefaßt sind.

Wollten auch wir, wie Schl., die ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen in die Lebendigkeit und Kräftigkeit des Gottesbewußtseins setzen und das Gottesbewußtsein als die höchste Entwicklungsstufe des Selbstbewußtseins bestimmen, so würde doch bei uns das Gottesbewußtsein eine ganz andere Bedeutung als bei Sch. haben. Während es bei Schl. nur der äußerliche Zweck des sinnlichen Selbstbewußtseins ist, würde es bei uns der immanente Zweck desselben sein. Als immanenter Zweck würde es einerseits in die wesentlichen Unterschiede des sinnlichen Selbstbewußtseins, das Erkennen und Wollen, eingehen, anderseits sich aus diesen Unterschieden heraus mit sich selbst vermitteln oder zum einheitlichen Dasein bringen. Die Einheit des Gottesbewußtseins würde sich also nicht als abstrakte Einheit den wesentlichen Unterschieden des Erkennens und Wollens gegenüberstellen, sondern sich als die Idealität dieser Unterschiede d. h. als die dieselben als Momente in sich aufbewahrende Einheit darstellen. Das Gottesbewußtsein würde mithin im Geiste den Urgrund bilden, der sich ebensosehr in das Erkennen und Wollen hinein specificirte, als sich zugleich aus diesen Specifikationen in erfüllter Weise in sich selbst d. h. in sein einheitliches Sein zurücknähme. Nun also würde das sinnliche Selbstbewußtsein, was bei Schl. einen ungöttlichen Charakter hat, in seinen wesentlichen Bestimmtheiten konkret göttlichen Wesens sein. — Wie die Idee der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen, ebenso wird auch die Begriffsbestimmung der Sünde bei uns eine ganz andere als bei Schl. sein. Da es bei uns ein inhaltsvolles, konkretes göttliches Denken und Wollen giebt, so wird die Sünde in demjenigen Denken und Wollen bestehen

müssen, welches zu seiner Erfüllung einen dem göttlichen entgegengesetzten Inhalt hat. Das Denken und Wollen des Menschen ist ein göttliches, wenn die Gedanken und Zwecke zu ihrem Grunde die Allgemeinheit des menschlichen Wesens haben. Um göttlich zu denken und zu wollen, muß sich der Mensch vor Allem zu der absoluten Allgemeinheit seines Wesens erweitern und erheben und dann aus dem Elemente dieser Allgemeinheit heraus sich bestimmen, seinen bestimmten Inhalt entnehmen. Die Sünde ist das Sich-nichtbestimmen aus der Allgemeinheit seines Wesens, also die sich im Gegensatze gegen die allgemeinen Selbstbestimmungen geltend machende Selbstvereinzelung oder Selbstversinnlichung des Willens.

So sehr sich der Mensch in der Sünde gegen sein eigenes und das göttliche Wesen in Opposition befindet, ist doch die Fähigkeit des Sündigens ein Vorzug, durch den sich der Geist von den Naturgegenständen unterscheidet. Diese vermögen nicht zu sündigen. — In jedem sich entwickelnden Etwas können wir zwei Seiten von einander unterscheiden, die Seite des Wesens und die der Erscheinung. Diese beiden Seiten beziehen sich in den Naturgegenständen so auf einander, daß die Seite des Wesens die absolute Macht über die Seite der Erscheinung bildet. Die Erscheinung hat nicht die Kraft und Macht, vom Wesen abzufallen und in eigener Centralität sich demselben entgegenzusetzen. Nur durch störende Einwirkungen von Außen kann die Erscheinung daran gehindert werden, die adäquate Darstellung des Wesens zu sein. — Anders im Geiste. In ihm hat das Wesen keine absolute Macht über die Erscheinung, sondern nur soviele Macht, als die Erscheinung ihm

zugestehen will. Die Seite der Erscheinung im Geiste unterscheidet sich von der in den Naturgegenständen dadurch, daß sie wesentlich das Sichselbsterscheinen ist, während die Erscheinung der Naturgegenstände in der Selbstentfremdung existirt. Als Sichselbsterscheinen hat sie ein eigenes Centrum, ist sie ein absolut selbstständiger, frei sich auf sich selbst beziehender Punkt. Im Geiste ist daher die Seite der Erscheinung wesentlich Bewußtsein, Selbstbewußtsein. Daß das Wesen das Bewußtsein durchdringe und erfülle, ist ebensosehr die That des Bewußtseins als die des Wesens. Das Sichaufschließen des Wesens, sein Sichbestimmen ist wesentlich zugleich sein Aufgeschlossen- und sein Bestimmtwerden durch das Bewußtsein. Stellt das Bewußtsein seine Thätigkeit am Wesen ein, so bleibt dies ein verschlossenes und unentwickeltes. — Fragen wir nun, worin die Kraft des Bewußtseins liege, durch welche es theils positiv das Wesen zu bestimmen, theils negativ sich von demselben abzuschließen vermag, so können wir nur antworten: im Willen. Der Wille vermittelt nicht nur den Eingang des Wesens in das Bewußtsein im Allgemeinen, sondern auch in dessen wesentliche Seiten und Funktionen, in das Erkennen, Wollen und Gefühl. In diesem die Vermittlung bildenden Willen liegt mithin der erste Grund der Sünde. — Eine einmalige durch den Willen vollbrachte Abkehr des Bewußtseins vom Wesen kann unmöglich die Folge haben, daß Wesen und Bewußtsein einander total entfremdet würden, daß dem Bewußtsein der Zugang zum Wesen und diesem der Trieb in das Bewußtsein völlig genommen würde. Aber eine fortgesetzte und oft wiederholte Abkehr kann nicht bloß, sondern muß auch diese Folge haben. Je häufiger dem

Wesenstriebe das Eindringen in das Bewußtsein unmöglich gemacht und je wiederholter er in sich selbst zurückgedrängt wird, um so mehr muß er successive verschwinden; denn der Trieb bedarf für sein Leben und Wachsthum des anfachenden Reizes und eines dargebotenen Nahrungsstoffes. Und je häufiger sich das Bewußtsein in seiner Abkehr vom Wesen mit dem Unwesen, also mit rein sinnlichen Trieben erfüllt, um so mehr wird die süße Gewohnheit zwischen ihm und den sinnlichen Trieben eine immer engere und festere Verbindung, eine stets wachsende gegenseitige Anziehung zu Stande bringen. Die Wiederholung kann die Entfremdung so weit steigern, daß dem Bewußtsein sein Wesen als ein qualitativ anderes Wesen erscheint und dagegen die Triebe und der sinnliche Gehalt für es mehr und mehr die Bedeutung eines Wesentlichen, sogar seines eigenen Wesens gewinnen. Ist dieser Grad der Entfremdung eingetreten, so bezeichnet man den Zustand des Bewußtseins nicht mit Unrecht als den Zustand innerer Verdunklung. — Diesen letzten Zustand können wir uns als möglich nicht nur in einem Einzelnen, sondern auch in einer Familie, einem Volke, ja in der ganzen Menschheit denken. Wir finden die Lehre von der Erbsünde ganz und gar nicht widersinnig, sobald man ihren Begriff nur richtig bestimmt. Die Fortpflanzung der Sünde auf das nachfolgende Geschlecht kann in doppelter Weise geschehen, einerseits durch einen natürlichen und anderseits durch einen geistigen Proceß. Wir begründen den ersten Proceß folgendermaßen. Daß die Natur einen Einfluß auf den Geist ausübe, braucht demjenigen nicht erwiesen zu werden, der da weiß, daß z. B. Anlagen und Temperamente dem Geiste angeboren werden. Umgekehrt muß hierzu als Ergänzung

behauptet werden, daß auch der Geist durch sein bewußtes, freies Thun auf seine innere Natur zurückzuwirken vermöge, in der Weise, daß die bestimmte Richtung, welche sich im geistigen Thun ausprägt, durch die Gewohnheit zur innern Anlage, zur altera natura wird. So daß sich diese zur Anlage und zweiten Natur gewordene Richtung nun in derselben Weise wie die übrigen Anlagen und wie Temperamente von den Eltern auf die Kinder fortpflanzt. Unter Erbsünde würde hiernach die ursprünglich aus bewußtem Thun hervorgegangene, angeborne sündige Disposition zu verstehen sein, welche das bewußte Thun der Kinder, überhaupt des nachfolgenden Geschlechts in derselben Weise wie die eigentlichen Anlagen bestimmt. — Der rein geistige Proceß, mittelst dessen sich die Sünde fortpflanzt, ist folgender. Die geistige Richtung, welche sich in einer Familie ausspricht, ist eine absolute Macht über die in der Familie aufwachsenden Kinder. Denn der eben erst in seine Entwicklung eingetretene Geist der Kinder hat keine Kraft in sich, sich des geistigen Einflusses der Eltern zu erwehren. Ist nun diese Richtung eine von dem reinen Wesen des Menschen abgekehrte, sinnliche, so wird sich auch diese dem Geiste der Kinder einbilden müssen, so daß dieselbe, wenn der Geist zum vollen Bewußtsein über sich gekommen ist, eine in ihm festgewurzelte Macht geworden ist. Was im Kleinen von der Familie gilt, das muß auch im Großen seine Wahrheit haben im Verhältnisse des nachfolgenden Geschlechts zum vorausgehenden. Sonach würde unter Erbsünde das ebensosehr unbewußte als bewußte Aufnehmen und Aneignen der in dem geistigen Leben waltenden sündigen Elemente und Mächte zu verstehen sein. Die Sünde pflanzt sich hier

auf das folgende Geschlecht in derselben Weise fort, wie sich in einem Volke Sitten und Gewohnheiten bewußt unbewußt fortpflanzen. Der unbewußte Charakter der Fortpflanzung läßt die Vorstellung des Erbes nicht ganz ungehörig erscheinen.

Wie wir den Begriff der Sünde aufgestellt haben, läßt sich wohl die Möglichkeit der Sünde, aber nicht ebenso auch ihre Wirklichkeit und Nothwendigkeit erweisen. Ihre Möglichkeit liegt in der Freiheit des Willens, welche fähig ist, sich gegen ihr eigenes allgemeines Wesen negativ herauszukehren. Die Wirklichkeit der Sünde muß daher als ein wohl erklärbares, aber keineswegs nothwendiges Faktum angesehen werden. — Wie aus dem Begriffe des Geistes nicht die Wirklichkeit der Sünde als eine einmalige That folgt, ebenso wenig folgt aus demselben die Wiederholung dieser That. Das aber ist ein Nothwendiges, daß die fortgesetzte Wiederholung dieser That eine immer größere Entfremdung des Bewußtseins gegen sein allgemeines Wesen, ja endlich eine Entfremdung bis zu dem Punkte zur Folge haben müsse, wo das Bewußtsein das grade Gegentheil seines eigentlichen Wesens zum Range seines Wesens erhebt. Daß dann die Sünde, wenn diese totale Entfremdung eingetreten, wenn sie zur **altera natura** geworden ist, sich selbst durch einen natürlichen Proceß fortpflanze, läßt sich begreifen, aber als nothwendig läßt sich nicht aufzeigen, daß alle Menschen von der Sünde ergriffen, und soweit ergriffen werden müssen, daß die Sünde in allen zur zweiten Natur geworden ist. Wenn aber einmal, was möglich ist, die Sünde Alle ergriffen und auch soweit ergriffen hat, daß sie in Allen zur zweiten Natur und innern Anlage geworden ist,

dann ist es eine Nothwendigkeit, daß sie sich von Geschlecht zu Geschlecht immer weiter forterbe und ein so bleibendes Besitzthum der Menschheit sei, daß die Thätigkeit dieser unvermögend ist, sich desselben zu entäußern. Diejenige Rechtfertigung der Allgemeinheit der Sünde, welche den ersten Menschen durch eine einmalige sündliche Handlung das Gottesbewußtsein verlieren und diesen Verlust auf das ganze von ihm abstammende menschliche Geschlecht vererben läßt, können wir nicht billigen. Wir meinen, daß der erste Mensch die Sünde deshalb nicht vererben könne, weil er derselben noch gar nicht fähig sein kann. Die Sünde setzt einen Bildungs- und Entwicklungsstandpunkt voraus, welchen der erste, die menschliche Entwicklung überhaupt erst beginnende und also noch mit der Natur am meisten verwachsene Mensch gar nicht haben kann. Der Bildungs- und Entwicklungsstandpunkt des Geistes, auf dem erst die Sünde eintreten kann, hat zu seiner nothwendigen Basis den eingetretenen Gesellschaftszustand. Es kann daher die Sünde als allgemeiner, sich von Geschlecht zu Geschlecht forterbender Weltzustand nur als ein zwar erklärbares, aber keinesweges als nothwendig aufzuzeigendes Faktum angenommen werden. Ueberhaupt kann die Erkenntniß der Wirklichkeit der Sünde keinen aprioristischen, sondern nur einen aposterioristischen Charakter haben.

Es bleibt uns jetzt nur noch übrig, auch kurz auf den Unterschied hinzuweisen, der dem Bisherigen gemäß zwischen unserer und der Schleiermacherschen Christologie Statt finden muß. Mit der Art und Weise, wie Schl. die Idee des Erlösers bestimmt, können wir uns im Allgemeinen einverstanden erklären. Der Erlöser ist und muß sein das hi-

storisch gewordene Urbild des Menschen, oder, was dasselbe ist, die Realität der Idee des Menschen. Ein Größeres kann er nicht sein; ein Größeres vor Allem braucht er auch nicht zu sein, weil das geschichtliche Urbild den durch die Sünde im Geiste entstandenen Widerspruch vollkommen löst. — Wenn der Zustand der Sünde in der Trennung des Bewußtseins von seinem allgemeinen Wesen besteht und der habituelle Zustand der Sünde eine habituelle Trennung ausdrückt, werden dagegen in dem Geiste des Erlösers beide Seiten, das allgemeine Wesen und das Bewußtsein, durch eine stetige absolute Willensenergie so zusammengehalten sein, daß das Bewußtsein im Denken, Wollen und Gefühle seinen konkreten Gehalt, seine Erfüllung nur aus der Selbstbestimmung des allgemeinen Wesens her hat. Schon in diesen letzten, die Urbildlichkeit näher bestimmenden Worten liegt zwischen Schl. und uns ein ungeheurer Unterschied ausgedrückt. Auch in dem Schleiermacherschen Erlöser ist wohl durch eine stetige Willensenergie die Seite des Bewußtseins mit dem Gottesbewußtsein zusammengehalten, aber in demselben hat das Bewußtsein nicht seine konkrete Erfüllung d. h. nicht seine bestimmten Gedanken, seine bestimmten Zwecke, seine bestimmten Gefühle aus dem Gottesbewußtsein her. Denn eine Selbstbesonderung, eine Verzeitlichung widerspricht nach Schl. dem Wesen des Gottesbewußtseins. Also die identische Formel der Urbildlichkeit des Erlösers, die wir mit Schl. theilen, hat für uns, innerlich betrachtet, einen ganz andern Sinn als bei Schl. Daß Schl. dieselbe Formel auch innerlich nicht ebenso wie wir bestimmt hat, davon liegt die Schuld in seiner abstrakten Idee der Gottheit. — Diese abstrakte Gottesidee ist auch daran Schuld, daß die Schlei-

ermacher'sche Deduktion des Erlösers nicht völlig genügt. Eine Deduktion des Erlösers ist immer einseitig, die nur subjective entweder von dem zu erlösenden oder dem erlösten Subjecte ihren Ausgangspunkt nimmt und nicht ebenso objective von der Idee des göttlichen Geistes anhebt. Bei Schl. steht es sogar so, daß der Erlöser, welcher von dem erlösten Selbstbewußtsein aus mittelst des Regresses der Wirkung auf die Ursache erwiesen wird, vom Standpunkte der Gottheit aus als absolut unmöglich erscheint. Ist die Gottheit das unterschiedslose allgemeine Sein, so widerspricht es total ihrem Wesen, in die Unterschiedenheit und Vereinzelung, die stets mit der Existenz der menschlichen Person gesetzt ist, einzugehen. Wenn Schl. es auch noch so sehr urgirt, daß das Gottesbewußtsein im Erlöser stets ein sich selbst gleiches sei und also sich nicht differentiire, so kann doch auch schon das sichselbstgleiche Gottesbewußtsein nicht aus der Idee der Schleiermacherschen Gottheit abgeleitet werden. Denn das Gottesbewußtsein ist nicht mehr das unterschiedslose allgemeine Sein überhaupt, sondern dies, wie es die Form der Subjectivität und der im Gefühle liegenden Vereinzelung an sich selbst hat. — Wie wir die Gottheit aufgefaßt haben, ist aus derselben (was dem über das Wesen der Gottheit Gesagten gemäß nicht weiter ausgeführt zu werden braucht), der Erlöser vollkommen begreifbar. Nur noch auf die Nothwendigkeit wollen wir hinweisen, daß sich der göttliche Geist zum Selbstbewußtsein des Erlösers verwirklichen müsse. Wenn die Kirchenlehre den göttlichen Grund des Erlösers in die göttliche Liebe hineinverlegt, so können wir uns hiermit ganz einverstanden erklären, sobald nur die göttliche Liebe als zum Wesen Got-

tes gehörig aufgefaßt d. h. nicht so aufgefaßt wird, daß Gott vermöge seines Wesens auch diese Liebe unterlassen konnte. Es muß diese Liebe als ein göttlich Freies und Nothwendiges zugleich gedacht werden. Die göttliche Nothwendigkeit ergiebt sich aus Folgendem. Dem Wesen Gottes widerspricht es, nach Außen einen festen Gegensatz zu haben. Diesen hat es auch so lange nicht, als der Entwicklungsproceß der Welt, des menschlichen Geistes in normaler Weise verläuft. Es erhält ihn aber, sobald die zur innerlichen Anlage und zweiten Natur gewordene Sünde zum allgemeinen Weltzustande geworden ist. Im Begriffe und Wesen dieses Weltzustandes, wie wir ihn vorher aufgefaßt haben, liegt es, daß der menschliche Geist unfähig sei, durch eigene Thätigkeit seine Entfremdung gegen sein allgemeines Wesen aufzuheben. Er kann dieselbe ebensowenig aufheben, als er angeborne Bestimmtheiten überhaupt, Anlagen und Temperamente aufzuheben im Stande ist. Kann nun aber der menschliche Geist dieselbe nicht aufheben, so muß sie Gott so gewiß aufheben, als sonst in dieser habituell gewordenen Entfremdung für ihn selbst ein unburchbrochener, fester Gegensatz liegen würde. — Es muß erhellen, daß der Begriff einer übernatürlichen, göttlichen Offenbarung nur auf einem solchen Standpunkte von Bedeutung sein kann, auf welchem die Fakticität der Sünde gehörig gewürdigt worden.

Hiermit beschließen wir unsere kritischen Bemerkungen über Schl. So fest wir davon überzeugt sind, daß der negative Theil der Kritik sich einer allgemeinen Beistimmung erfreuen werde, ebenso gewiß wissen wir, daß ihr positiver Theil theils von denen angefeindet werden wird, die den Standpunkt der Immanenz für den einzig wahren erklären

und demnach consequent die Sünde für einen bloßen Durchgangspunkt menschlicher Entwicklung halten, theils von denen, welche auf dem Standpunkte einer abstracten, jüdischen Transscendenz stehend, nicht Worte genug finden können, mit den grellsten Farben das Jammerbild des Menschen auszumalen. Das Bewußtsein der Wahrheit wird uns beide Anfeindungen ertragen lehren.

(Gedruckt bei W. Plötz in Halle.)